




SE TAIRE ET FAIRE







LE TÉMOIGNAGE *DU SENS INTIME* ET *DE L'EXPÉRIENCE.*

Joseph Adrien Lelarge de Lignac

LE TÉMOIGNAGE DU SENS INTIME ET DE L'EXPÉRIENCE,

Opposé à la Foi profane & ridicule des Fatalistes Modernes.

Ignoto Deo ..... in ipso vivimus, movemur & sumus.

Par Monsieur l'Abbé DE LIGNAC.

TOME II.



A AUXERRE,

Chez FRANÇOIS FOURNIER, Imprimeur-Libraire, proche l'Horloge.

M DCC LX.

Avec Approbation & Privilége du Roi



SECONDE PARTIE.

Le Sens Intime de la présence de Dieu, joint aux Expériences qui la rendent sensible, opposé à la Foi profane & ridicule des Fatalistes.

CHAPITRE PREMIER.

Eclaircissement sur la nature des idées en général, & sur l'idée de Dieu & de ses attributs en particulier.

Quels sont les Philosophes qu'on a en vue dan ce Chapitre.

OUS n'avons pas simplement en vue les Athées en petit nombre qui se montrent parmi les Matérialistes; mais ceux de cette secte qui, réunis aux Déistes, se font un mérite de professer hautement le dogme de l'existence de Dieu, par une espèce de condescendance pour une opinion généralement adoptée. *Quoique cette opinion ne soit, ni ne*

puisse être établie sur les fondemens inébranlables de la démonstration, nous disent-ils, *l'homme sage doit pourtant l'embrasser. Elle naît tout naturellement de l'attention au spectacle de l'Univers, & elle nous épargne les difficultés insurmontables qu'entraîne nécessairement après soi le pur Epicurisme. Enfin, parmi les Chrétiens même, plusieurs, dans ces derniers tems, pensent que l'existence de Dieu n'est fondée que sur la Révélation, & qu'elle fait une partie du mérite de la Foi.*

Les difficultés qu'on oppose à la démonstration de M. Descartes, viennent de l'ignorance de la nature des idées.

Les difficultés qu'on a opposées à la démonstration de M. Descartes, ont introduit ce désordre si dangereux dans la Philosophie ; démonstration qu'on admira dans le siécle dernier, & où nos Philosophes modernes prétendent ne voir qu'un sophisme obscur. Mais ils ne la trouvent équivoque, que parce qu'ils se sont fait de fausses notions de la nature des idées, où plutôt, parce qu'ils n'en ont aucune bien distincte. J'ai traité cette matiére peut-être un peu trop succinctement, peut-être même ne l'ai-je pas assez développée dans mes Lettres à un Matérialiste. Si c'est une faute que je doive me reprocher, je saisis l'occasion de la réparer. Un Auteur doit toujours s'en prendre à lui-même, lorsqu'il n'est pas entendu.

L'idée de Dieu est-elle innée ? Qu'est-

ce que cette idée ? est-ce une image de la Divinité ? est-ce la Divinité même qui se manifeste à nous ? Voilà la précision où nous sommes arrivés dans notre siécle. Elle eût été fort inutile, si l'on eût voulu étudier la nature de nos idées.

Précision à laquelle on est arrivé.

Qu'est-ce donc qu'une idée ? Ici l'on se partage, comme on fait, lorsqu'ayant épuisé tous les Théorêmes de l'Optique, de la Dioptrique & de la Catoptrique, pour expliquer les effets de la lumiére dans l'intérieur de nos yeux, on veut expliquer comment les images peintes sur la rétine, sont transmises au cerveau ; ou ce que c'est, de la part de notre ame même, que la vision des corps. Mais comme on ne laisse pas de compter sur le témoignage des yeux, quoiqu'on ne conçoive pas comment ce témoignage passe à notre ame, ou ce que c'est que ce témoignage dans l'ame, ne devrions-nous pas de même nous reposer sur la vérité de nos idées, quoique nous en ignorions jusqu'à présent la nature ?

Partage entre les Philosophes sur la nature des idées.

Le P. Malebranche nous avoit enseigné que nos idées sont les types de la sagesse éternelle en Dieu même, & sur lesquels le Créateur a formé toutes choses. Il se fondoit sur un principe très-véritable de S. Augustin, que Dieu est la

On a eu raison d'abandonner la doctrine du P. M. sur ce point.

lumiére des esprits. Ce systême applaudi dans le siécle dernier, est abandonné dans celui-ci : ne peut-on pas donner de bonnes raisons d'une fortune si différente ? Je renonçai à trente ans à cette opinion, après en avoir été fort longtems le Partisan très-zèlé. Les raisons qui m'en ont détaché, me frappent encore, & ce sont apparemment celles qui en ont dégoûté presque tous les Philosophes. Nos idées sont si distinguées les unes des autres, que non seulement l'une n'est pas l'autre, mais même que l'une ne peut être l'autre. On ne peut regarder comme identique, l'idée de l'homme & celle d'un cercle, non plus que l'idée de l'activité & celle de la passibilité. Or si ces idées sont vues en Dieu, il faudra donc supposer dans la substance divine, une infinité de choses dont l'une n'est pas l'autre ; ou au dehors de lui, des réalités éternelles & nécessaires, qui seroient les objets de sa contemplation, & seroient distinguées de lui : pensée dont le P. Malebranche étoit très-éloigné. En voici une autre bien plus révoltante ; lorsqu'on voit un cheval, c'est, selon le P. Malebranche, l'essence de cet animal vue en Dieu, que nous rendons particuliére, en la peignant des sensations de couleur que nous éprouvons ;

explication auſſi bizare, qu'elle eſt inintelligible. D'ailleurs qui connoît l'eſſence d'un cheval ? Eſt-elle dans la figure extérieure de cet animal ?

Ce n'eſt donc pas ſans raiſon, que la plûpart des Orthodoxes, auſſi-bien que les Matérialiſtes & les Déïſtes, ont abandonné le ſyſtême du P. Malebranche. Mais on s'eſt jetté dans une autre extrémité. On a cru devoir rapporter, avec M. Locke, l'origine des idées à nos ſenſations. Sous ce point de vue, les idées ont perdu le caractère ſublime qu'on leur a toujours reconnu, leur éternité, leur néceſſité, leur immenſité. Car nos ſenſations étant individuelles & contingentes, comment y trouver ces grands caractères que n'ont point les ſenſations ? Auſſi M. Locke & ſes diſciples, nous ôtent-ils toute idée de l'infini, & ne reconnoiſſent que l'indéfini ; quoiqu'il leur fût bien difficile, pour ne pas dire impoſſible, de nous expliquer comment, de nos ſenſations qui ſont toutes finies, nous en formons même l'idée de l'indéfini ; au moins n'ai-je rien vu dans leurs ouvrages qui m'ait ſatisfait ſur cet article.

On doit auſſi rejetter celle de Locke.

Mais ce qui révolte le plus dans cette opinion, qui s'eſt tellement accréditée, qu'on tourne preſque en ridicule ceux

Inconvéniens de la doctrine de ce Philoſophe.

de ne pas reconnoître, qu'avec la perception des objets particuliers, & de nos propres facultés, la perception de la présence divine, concourt à former toutes nos idées. C'est ce que je me propose de développer le plus clairement qu'il me sera possible. Je n'ai pas besoin de demander de l'attention, mes Lecteurs sentent toute l'importance de la recherche que je me propose de faire avec eux, & ne peuvent ignorer l'application soutenue qu'elle exige.

Comment nos perceptions peuvent prendre le caractère d'indéfini. Exemple pris d'un Hottentot qui trace un cercle.

Examinons d'abord, pour seconder autant qu'il est en nous les vues de M. Locke, comment une perception particuliére & individuelle peut être généralisée, & prendre le caractère de l'indéfini, auquel ce célèbre Anglois borne l'universalité de toutes nos idées: & pour plus de précision, arrêtons-nous à quelque exemple. Qu'un Hottentot trouve un compas, & que par hazard il trace un cercle sur la terre. La simple vue de cette figure n'est pour lui que la perception d'un objet individuel, n'est qu'une appréhension, comme l'exprimoïent les anciens Scholastiques, n'est, comme parlent nos Modernes, que la perception d'un objet unique; ce n'est point encore une idée.

Il acquiert un premier degré de gé-

Si notre Sauvage fait attention, qu'en répétant le même procédé sur une autre

partie du terrein, il décrira une figure toute semblable & toute égale du même intervalle de compas ; ne sçachant pas encore que l'instrument qu'il a trouvé ouvert peut l'être plus ou moins, son premier cercle devient alors un modèle sur lequel il sent qu'il peut en décrire un très grand nombre sur tout le terrein qu'il a parcouru depuis qu'il existe, & dont il a une image dans sa mémoire. Dès-lors il cesse de faire attention à l'individualité de son cercle. Il le considére sous quelque généralité. Analysons cette vue.

néralité indéfinie.

Cette idée ébauchée est un rapport.

Nous venons d'observer que ce n'est plus le cercle individuel que l'Hottentot considére, c'est l'imitabilité de ce même cercle, si je puis m'exprimer ainsi, & cette vue est une idée ébauchée, où nous trouvons trois choses qui ont des rapports réciproques. La figure, le terrein, le pouvoir de répéter le même procédé, ce sont trois perceptions. Celle du cercle, due à l'usage de la vue, celle du terrein, qui est une image conservée dans sa mémoire, celle du pouvoir, qu'il se sent de retracer ses cercles quand il voudra ; pouvoir compris dans le sens intime de son existence. L'idée bornée & indéfinie qu'il a du cercle, est

donc le rapport de ces trois perceptions; du cercle individuel qu'il a formé, de l'image du terrein dont il se souvient, & du pouvoir qu'il se sent de faire mouvoir son compas autant de fois & partout ailleurs qu'il lui plaîra.

Toute idée est un rapport.

Observons sur cette premiére ébauche de l'idée, que les Disciples de Locke, en se tenant à leurs principes, ne conceveront jamais, qu'aucune perception particuliére d'un objet individuel ne peut prendre le moindre degré de généralité, si ce n'est par un rapport de comparaison; & qu'ils doivent m'accorder ce point capital de la Métaphysique, que toute idée est un rapport d'une perception à quelques autres perceptions. C'est avoir fait déjà un grand pas dans la connoissance de la nature des idées. Dans l'espèce particuliére que nous venons d'examiner, le premier cercle devient un modéle, devient l'image des cercles possibles du même rayon, ce qui satisfera ceux qui déterminant la nature de l'idée, sur la signification du mot grec, qui l'exprime, veulent que toute idée soit une image. Mais il ne devient modéle, qu'à cause de son rapport avec les deux perceptions dont nous avons parlé.

εἰδέα.

Cette idée ebauchée, est un genre d'in-

défini très-borné. Le cercle eſt déterminé par l'ouverture du compas, à laquelle l'Hottentot s'arrête ; mais les limites de l'eſpace auquel il compare ſon cercle, ne le ſont point, non-plus que celles du pouvoir d'agir, qu'il ſe ſent. Il ſçait bien que le terrein qu'il connoît a des bornes, & que ſon pouvoir d'agir en a auſſi ; mais il en ignore le combien : c'eſt donc l'indétermination de deux termes, dont eſt formé le rapport dans lequel conſiſte ſon idée, qui rend indéfinie cette même idée ; & l'on voit très-bien que toute idée bornée au caractère de l'indéfini, eſt un mêlange de ténèbres & de lumiére, puiſque notre ignorance y influe autant que notre connoiſſance ; ce qu'on obſervera dans tous les progrès que nous ferons faire à notre Hottentot dans le genre de l'indéfini.

Celle de l'Hottentot eſt dans le genre de l'indéfini.

Nous venons d'expoſer le plus bas degré de l'uſage de l'intelligence. Que l'Hottentot vienne à découvrir que ſon compas peut être plus ou moins ouvert, il penſera qu'en éloignant davantage les branches de cet inſtrument, il pourra tracer un plus grand cercle. Quel changement cette perception nouvelle fait-elle dans ſa premiére idée ! L'un des trois termes qui en formoit le rapport étoit

L'Hottentot étend ſon idée dans le genre de l'indéfini.

mer, marque les limites du pouvoir qu'elles ont de se mouvoir. Mais s'il rapporte leur mouvement à une cause étrangère, non seulement il ne pourra fixer les limites du pouvoir de cette cause; mais il n'osera même affirmer que cette cause en ait, & il sentira alors quelque chose qui avoisine bien l'infini. Qu'on lui demande si l'on pourroit assigner un rayon de cercle, tel que les forces des hommes & les moyens qu'ils pourroient employer seroient insuffisans pour leur faire tracer une circonférence sur ce rayon; il répondra affirmativement, qu'un tel rayon est assignable. Qu'on continue de lui demander, s'il peut déterminer un rayon, une autre distance des étoiles au-delà de la terre, plus grande que celles où elles sont présentement, & telle que la puissance qui les fait tourner ne pût leur faire décrire une circonférence autour de ce même globe; il pourra tout au plus répondre qu'il n'en sçait rien, s'il s'obstine à demeurer dans les bornes de l'indéfini où il a été jusqu'ici. Il se seroit donc alors élevé à un genre d'indéfini bien supérieur à celui qui faisoit le caractère de l'idée qu'il avoit du cercle. Quand il supposoit que les étoiles fussent mues par une force qui

leur étoit inhérente, il leur croyoit des forces limitées, dont il ignoroit les bornes, à présent il ne sçait même si la force étrangère qui emporte les étoiles, peut en avoir ; & c'est le plus haut terme où la méthode de l'indéfini puisse le faire arriver. Sur quoi l'Hottentot hésiteroit-il ? N'est-ce pas attribuer à un objet qu'il ne connoît point, une propriété qu'il connoît ; je veux dire, l'illimitation, l'infini. Et c'est-là ce que les Disciples de M. Locke appellent l'idée négative de l'infini : ignorent-ils donc que le négatif est dans le fini ; c'est tout ce qu'il n'est point, voilà ses limites. Dans l'infini, rien n'est négatif, parce qu'il n'y a point de limites.

Le caractère des esprits bornés est de s'arrêtêr aux idées indéfinies ; & par-là je ne prétens pas que ceux qui réduisent l'homme à cette maniére de généraliser les choses, soient de petits esprits. M. Locke & ses disciples ont sçu même franchir l'infini, en reconnoissant en Dieu le pouvoir de faire penser un amas de matiére. Qu'on réfléchisse sur ce que l'on dit, lorsqu'on assure qu'un tel homme a l'esprit borné, & l'on verra que l'on parle de quelqu'un qui ne peut porter ses vues au-delà de l'intelligence de notre Hottentot.

Les esprits bornés ne generalisent guéres leurs idées au-delà de l'indéfini.

défini ; parce que ne faiſant de différence entre la force qu'il ſe ſent de tracer une circonférence, & celle qui opére la révolution apparente des étoiles, que par les degrés de l'une & de l'autre, très-petite en nous, très-grande dans la puiſſance qu'il ſuppoſe mouvoir les étoiles, il ne perd jamais de vue la limitation. A quelque degré qu'il monte, il ne fait que porter toujours plus loin les bornes de la force qu'il ſent en lui-même. Le Lockiſte veut nous concentrer dans la maniére de procéder de l'Hottentot ; il prétend que nous nous arrêtions où il s'arrête ; & pour dernier terme de toutes limites, il nous donne la Majeſté Suprême.

Le Géomètre arrive à l'infini ſans parcourir de degrés de pouvoir.

En quoi il contredit évidemment l'expérience du Géomètre. Celui-ci franchit d'abord tous degrés de limitation ; il n'en éloigne pas les bornes, il vole au-delà. Ce n'eſt pas qu'il détruiſe l'idée indéfinie du Sauvage, il la retient ; mais c'eſt pour lui un terme qu'il compare à un pouvoir infini. Il ſçait que tout cercle qu'on ſuppoſera exiſter, aura néceſſairement des bornes, quelque longueur que l'on donne au rayon. Ainſi il retient l'idée de l'indéfini ; mais il ſçait de plus que la poſſibilité de l'extenſion du rayon n'a point de bornes, & voilà l'infini.

Idée de la possibilité infinie ; ce n'est qu'un rapport.

L'idée de la possibilité est toujours le rapport d'un effet à sa cause. Tout effet possible porte l'idée de bornes, l'indéfini sera donc toujours vu dans la possibilité du cercle, sur toutes sortes de rayons. Mais le terme, la cause à laquelle le Géomètre rapporte cet effet possible & indéfini, est toujours entrevue dans la possibilité. Cette cause est entrevue infinie par le Géomètre. Le rapport de la possibilité est donc celui de l'indéfini à l'infini, il est donc infini.

On démontre par le fait que le Géomètre a la perception d'un terme infini.

Est-il quelque disciple de Locke, qui osât nier que ce ne soit l'Analyse précise de l'idée que le Géomètre nous donne du cercle ? L'idée n'est pas la perception, mais le rapport d'une perception à un pouvoir. Telle est l'idée indéfinie du cercle, nous l'avons prouvé. L'idée du Géomètre est donc un rapport, & un rapport du fini ou de l'indéfini à un terme infini. Or, le Géomètre a l'idée de la possibilité du cercle à l'infini ; donc il voit un rapport infini. Mais on ne voit un rapport, qu'autant qu'on a quelque perception de deux termes comparés ; donc le Géomètre a la double perception de l'indéfini & de l'infini.

Objection des Lockistes réfutée.

Les Lockistes nous répondront peut-être, que cette idée est une pure fiction

nes Géometres, telle que celle de points infiniment petits, une pure abstraction; puisqu'ils ne font qu'écarter du cercle qu'ils voient, & l'individualité, & la limitation du rayon, pour prendre leur essor vers l'infini, qui n'est alors qu'un objet négatif. L'empressement que j'ai de remplir mon sujet, ne me permet pas de discuter cette difficulté, j'aurai occasion de l'approfondir ailleurs, en traitant de la nature des abstractions aussi peu connue de ces Messieurs que celle des idées. Je ferai simplement observer qu'à mesure qu'on éloigne les bornes de l'espace, à mesure on l'agrandit; or il implique également qu'à force d'augmenter un être, on l'annulle, on le rende négatif, & qu'à force de reculer des limites, on les anéantisse. Si le Géomètre procédoit par degrés, il ne parviendroit donc jamais ni à l'infini négatif, ni à l'infini positif. Le Géomètre n'ôte point toute limitation au rayon, pour former l'idée du cercle, il le suppose limité indéfiniment, ce rayon; il voit clairement que quelque grandeur qu'on puisse lui donner, il pourroit être prolongé. Il reconnoît des bornes, & voit qu'elles peuvent être reculées à l'infini : il le voit, non dans les bornes mêmes, non dans

un effet qui n'eſt pas, mais dans une cauſe infinie, qui peut porter ces limites où il veut. Donc il n'étend pas à l'infini ſon idée du cercle, en écartant de ſon eſprit tout ſoupçon de bornes, puiſqu'il ne les perd pas de vue. Eſſayez d'ôter toutes bornes à une bille de billard, de lui enlever toute ſuperficie, toute dimenſion; qu'en réſulte-t-il dans votre eſprit? le néant pur; toute figure ſphérique, tout être diſparoît. Comment le Lockiſte oſe-t-il donc nous ſoutenir, qu'en faiſant abſtraction de toute limitation, je me forme l'idée négative de l'infini? puiſque cette voie, au contraire, anéantit tout objet dans mon eſprit.

Propoſition abſurde qu'ils doivent adopter.

Mais ſi je paſſe aux diſciples de Locke leur prétention, ils ſeront obligés de tenir pour indubitable cette propoſition révoltante : Il peut y avoir un rayon d'une certaine grandeur déterminée, & que nous ignorons, au-de-là de laquelle on ne peut concevoir qu'une circonférence, ſur un plus grand rayon, fût poſſible. Qu'ils l'adoptent de bouche, je leur ſoutiens qu'il leur eſt impoſſible de la croire vraie; je ſuis même perſuadé, que ſi notre Hottentot en ſaiſiſſoit le ſens, il la rejetteroit hautement, & penſeroit comme le Géomètre. Or, ſi le Locki-

ſte ne peut juger cette propoſition admiſſible, il eſt obligé de convenir qu'il compare, comme le Géomètre, le cercle à une puiſſance infinie, lorſqu'il décide, comme ce dernier, qu'il n'eſt aucun rayon déterminé, tel qu'on ne puiſſe concevoir une circonférence décrite, par un rayon plus grand.

Il ne lui reſte donc d'autre reſſource, pour éviter de reconnoître qu'il ſent la préſence de l'être infini, à laquelle il compare le cercle, que de nier que cette idée, dont l'univerſalité eſt infinie, ſoit un rapport. Mais à quoi ſe réduit la poſſibilité du cercle ſur toute ſorte de rayons? ſi ce n'eſt à l'imitabilité du cercle que le Géomètre a ſous les yeux, ou dans l'imagination: cette imitabilité n'eſt ni le fond du plan ſur lequel le cercle eſt tracé, ni aucun mode du cercle; ce n'eſt donc que le rapport de ce cercle à la puiſſance qui peut tracer des cercles ſur toute ſorte de rayons.

Ce que c'eſt que l'eſſence.

L'eſſence du cercle, eſt donc l'imitabilité à l'infini d'un cercle individuel que vous connoiſſez; c'eſt par cette imitabilité à l'infini, que vous déciderez que les cordes qui ſe coupent proportionnellement dans votre cercle, ſe couperont de même dans tout autre cercle.

Si

Si cela n'étoit pas, on concluëroit que la figure que vous ſuppoſeriez faite ſur le modèle de votre cercle, ne lui eſt pas ſemblable. De même, l'eſſence de l'homme eſt la poſſibilité qu'il exiſte des êtres avec les propriétés qui font le fond de mon exiſtence, & dont je ne pourrois être dépouillé, ſans ceſſer d'être homme. Ce ſera toujours le rapport d'imitabilité de mon être, à l'égard d'une puiſſance infinie; je deviens le modèle de tous les hommes poſſibles, en me comparant à une puiſſance inépuiſable; & je ne puis me conſidérer comme modèle, qu'autant qu'il exiſte une cauſe qui peut faire des êtres à ma reſſemblance.

Toute idée eſt parconſéquent le rapport entre la perception d'un être limité ou indéfini, & celle de l'Etre infini; & cela eſt démontré pour quiconque ſçait faire l'analyſe d'une idée; il y trouvera toujours la préſence divine ſentie, & terme de comparaiſon. C'eſt, ce me ſemble, une nouvelle vue que j'offre à tous ceux qui veulent penſer, en les rendant attentifs à un objet qui leur eſt continuellement préſent, & auquel ils penſent auſſi peu, qu'à l'air qu'ils ne ceſſent de reſpirer. Mais nous avons encore d'autres obſervations à faire, qui leur feront

Cette préſence de l'Etre des êtres eſt une nouvelle vue, quoiqu'elle ait toujours été ſentie.

ſentir de plus près, la préſence de l'Etre des êtres.

Idées dont le fond eſt nous-mêmes, ou nos facultés.

On aura ſans doute remarqué que je me ſuis ſervi d'un exemple pris même des ſenſations, afin de m'accommoder à la façon de raiſonner des diſciples de M. Locke, & l'on pourra facilement appliquer tout ce que j'ai dit ſur cet exemple, à toutes les idées que nous formons ſur des images & ſur des figures. Mais les choſes que nous connoiſſons le mieux, ſont celles dont les perceptions ne donnent aucune image, & nous ſont immédiates, comme notre exiſtence, notre individualité, notre ſenſibilité, nos facultés, notre liberté, la veille, nos volontés particulières, pluſieurs même de nos ſenſations, comme la douleur & le plaiſir; & ces perceptions ſervent de fondement à des idées d'une eſpèce différente de celles qui dépendent de quelque ſenſation.

Les deux termes dont le rapport forme une idée, ne ſont point des objets de deux perceptions différentes.

A l'égard de ces dernières, telles que l'idée du cercle, les deux termes qui en forment le rapport ſemblent être les objets de deux perceptions différentes, du cercle individuel qu'on examine, & d'une cauſe infiniment puiſſante. Mais toutes nos perceptions peuvent être conſidérées comme des façons d'être de no-

tre ame. La vue du cercle individuel que nous examinons, eſt en nous une façon d'être, on n'en peut douter. Nous ſommes paſſifs à ſon égard, car nous ſçavons très-bien qu'elle n'eſt point due à l'efficace de notre volonté. Que ce cercle ſoit tout blanc ſur un plan noir, la blancheur n'eſt point produite en moi, parce que je le veux, c'eſt une impreſſion faite ſur moi. Or en ſentant une impreſſion, je ſens la préſence d'une cauſe agiſſante ſur moi: en ſentant que ce cercle blanc peut être augmenté à l'infini, je ſens l'infinité de cette cauſe: cette ſimple & unique perception renferme donc les deux termes dont la comparaiſon forme l'idée infinie du cercle: donc en formant cette idée, je n'ai pas comparé deux perceptions différentes, mais deux termes connus par une ſeule & unique perception: je n'ai pas fait un raiſonnement, je n'ai pas comparé différentes perceptions, mais j'ai vu un rapport dans une perception unique.

Chaque perception comprend ces deux termes.

Cela eſt général pour toutes nos perceptions, chacune d'elles eſt un mode de notre ame; à l'exception du ſens intime de notre individualité, qui eſt le fond de notre ame, toutes comprennent deux ter-

me, l'impression d'une manière d'être, & la présence de la cause qui imprime cette manière d'être. En examinant de même ce que je sens dans chacune de nos sensations, on parvient aisément à reconnoître la présence même du terme [illegible], qui borne à nous-mêmes cette universalité sans borne, que dans le fait nous sommes obligés d'y reconnoître. Je me sens contingent dans le fond de mon être, dans toutes mes perceptions, dans l'état de bien-être & de liberté, & par conséquent un effet. Notre volonté n'ayant aucune part à nos sensations, cette perception de dépendance dans le fond de notre être & dans nos manières d'être, embrasse un rapport à une cause à laquelle nous sommes soumis. Tout ce qui est passif n'est conçu tel, que dans un rapport avec une action. Sentir une action sous laquelle on est purement passif, c'est sentir l'action de la cause qui agit sur nous, c'est sentir l'existence de cette cause. Ainsi je ne puis séparer la perception d'un serrement que je sens au bras, lorsque quelqu'un le saisit fortement, de la perception de la main par laquelle je suis serré; quoique je puisse m'occuper davantage de la douleur que je ressens. En un mot se sentir passif, c'est sentir agir sur soi,

c'eſt ſentir l'exiſtence & la préſence de l'agent.

Reproduiſons notre Hottentot. Il diſtingue ſes volontés, dont il ſent être le principe, des ſenſations ſous leſquelles il n'eſt que paſſif, & qui ne dépendent point de lui, comme la douleur, le plaiſir, &c. Il s'appercevra que ſous chacune de ſes maniéres d'être, ſous leſquelles il eſt heureux ou malheureux, il a une double perception, celle de l'impreſſion qui eſt en lui, & celle de l'exiſtence d'une cauſe qui agit ſur lui. Et dans le rapport qui réſulte de ces deux perceptions indiviſibles, il reconnoîtra ſa dépendance abſolue d'un être qui le modifie; & s'il donnoit à ce rapport toute l'étendue qu'il peut avoir; ſi rentrant en lui-même, dans ſon ſens intime, il y découvroit que ſon ame eſt ſuſceptible de toutes ſortes de plaiſirs, de ſenſations & de miſéres à l'infini; dans cette ſenſibilité ſans bornes, il trouveroit le rapport de ſa poſſibilité à l'infini, à une cauſe infinie, il ſentiroit la préſence de la cauſe infinie. Mais ſon attention ne ſe repliera jamais ſur lui-même, pour conſidérer ce rapport. Dans l'enfance où il étoit incapable de réfléchir & de ſaiſir des vues générales, où tout objet étoit ſim-

L'Hottentot voit ce rapport, mais il s'y méprend, & pourquoi.

reconnoître le terme infini qui lui eſt intimement préſent. Car il ne s'agit q[illegible] de le rendre attentif à cette préſence, comme il ne faut que fixer ſon attention, pour lui faire reconnoître que l'air qu'il reſpire, par lequel il ſe ſent toucher, eſt un corps fluide.

On ne peut trop ſoigneuſement obſerver que nous formons l'idée infiniment univerſelle du cercle, par la comparaiſon des deux termes indiviſiblement compris dans la perception unique du cercle que nous avons ſous les yeux ; ces deux termes ſont la façon d'être ſous laquelle nous ſommes modifiés, & la préſence & l'exiſtence de la cauſe modifiante.

Obſervation importante ſur la différence de la maniére dont l'idée eſt formée indéfinie ou infinie.

Au lieu que dans la maniére dont l'Hottentot donne à une image le caractère d'indéfini, il ne compare pas deux termes ſentis à la fois par une même & unique perception ; mais deux termes, dont l'un eſt la perception du pouvoir de tracer un cercle, par exemple, & l'autre eſt la perception du cercle qu'il a tracé. Il monte par degrés de l'étendue du pouvoir qu'il ſe ſent, à un pouvoir plus grand qu'il attribue, par exemple, à la cauſe motrice à laquelle il ſoumet les étoiles, & nous avons obſervé qu'on ne peut parvenir à l'infini par ce progrès de degrés. A la

vérité, ſi l'Hottentot s'appercevoit qu'il n'imagine un pouvoir ſi grand dans les étoiles, que parce qu'il ſent ſon propre pouvoir, de donner du mouvement, extenſible à l'infini, il ſentiroit bientôt l'infini de la cauſe qui le lui communique; l'idée de pouvoir ſeroit alors un rapport infini; mais il n'arriveroit pas à cette vue par degrés.

Le ſens intime de la préſence de Dieu que nous venons de découvrir en nous, eſt-il l'idée de la Divinité? Nous ne pouvons le qualifier ainſi, puiſque nous avons établi que toute idée eſt un rapport; cependant dans le fait, nous avons l'idée de Dieu; il faut donc démêler le rapport dans lequel elle conſiſte.

Deux termes font toujours deux rapports; chacun d'eux peut être pris pour le terme comparé.

Pour y réuſſir, nous avons beſoin de quelques réflexions préliminaires ſur ce que nous connoiſſons déja de la nature des idées. Dans un rapport entre deux termes, nous diſtinguons le terme comparé & le terme de comparaiſon. Dans le rapport de 8 à 2, 8 eſt le terme comparé, 2 eſt le terme de comparaiſon. Mais comme j'ai comparé 8 à 2, je puis de même faire, ce qu'on appelle un rapport inverſe; prendre 2 pour le rapport comparé, & 8 pour le terme de comparaiſon, comparer 2 à 8, & ce rapport

eſt fort différent du premier, qui réduit à ſa plus ſimple expreſſion, eſt 4 unités, au lieu que le ſecond réduit eſt deux huitièmes, ou un quart.

Exemple d'un bloc de marbre dont on peut tirer des ſtatues.

Appliquons ce principe ſi ſimple de l'analyſe Mathématique aux idées qui ſont des rapports. Je vois un bloc de marbre ; ſi je ne penſe qu'à ce qu'un Sculpteur pouvoit en faire, j'ai une idée des figures qu'on en peut tirer, & c'eſt le rapport de ce bloc à l'art du Sculpteur ; le bloc eſt le terme comparé de ce rapport, & ce qui fixe principalement mon attention, eſt la réductibilité de ce bloc à différentes figures auxquelles s'étend l'art du Sculpteur, & la délicateſſe des outils qu'il emploie. Cette idée n'eſt qu'indéfinie, puiſque ſon étendue dépend de la connoiſſance que nous avons de la ſcience du Sculpteur, qui, à notre égard, eſt un indéfini. Mais ſi je conſidére l'homme même comme ſtatuaire, ſi j'en fais le terme comparé, alors toute mon attention ſe fixe ſur le mérite du Sculpteur, & le marbre n'eſt que le ſecond terme du rapport du Sculpteur à la matiére ſur laquelle il peut exercer ſon talent.

Cette même idée prend en nous le ca-

Mais ſuppoſé que conſidérant le même bloc, comme une maſſe qui a les trois dimenſions, je réfléchiſſe qu'elle peut

être modifiée de toutes manières à l'infini, comme nous concevons qu'une masse de cire peut prendre toutes sortes de formes sous les doigts de celui qui la manie; cette idée paroît très-claire à un Philosophe, & est très-différente de celle qu'auroit un Sauvage qui ne sçauroit comparer ce marbre qu'à l'art des hommes. Non seulement je vois dans cette idée qu'on peut faire prendre au marbre un nombre de figures différentes, que je ne puis déterminer, ce qui ne seroit que l'indéfini, mais qu'on n'en peut assigner aucune qu'il ne puisse recevoir. Il est vrai que ce ne seroit encore qu'un indéfini, si nous sçavions qu'il n'est qu'un certain nombre de figures possibles; mais nous sommes persuadés, au contraire, que la variété des figures est inépuisable.

raćtère de l'infini.

Nous ne considérons donc plus dans cette idée, le rapport indéfini du bloc de marbre à l'art du Sculpteur, mais celui de ce même bloc à la cause infinie. Cependant, je suis alors plus occupé de la pensée, que ce bloc est susceptible de toute sorte de figures, que de la cause universelle; c'est l'idée du passif, qui fixe mon attention. Au contraire, lorsque la cause infinie est pour moi le terme comparé, alors l'expression de

aucune perception de son modèle : car une image n'annonce point la réalité de ce qu'elle représente.

D'où les idées de perfections sont tirées.

Nous avons un autre genre d'idées, que celui qui consiste dans le rapport de l'effet à la cause premiére, ou de la cause premiére à un effet. Ce sont les idées de la perfection. Nous estimons plus l'être sensible, que celui qui ne l'est pas ; l'être qui raisonne, que celui qui ne fait que sentir ; l'intelligence libre & qui peut devenir plus parfaite, que celle qui, réduite à la spontanéïté, ne peut mériter ni récompense ni punition. L'homme plus que le quadrupéde, le quadrupéde plus que la pierre ; & ces divers degrés d'estime, sont réglés sur des degrés de perfection que nous voyons dans les êtres, & que nous n'y mettons pas. Estimer & aimer, sont deux opérations de l'esprit très-différentes. Nous aimons ce qui contribue à notre bien-être. Notre amour est donc fondé sur le rapport d'un objet à notre félicité. Nous estimons les choses, par ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou parce qu'elles ont de ces perfections qui différencient leur nature de celle des autres espèces d'être ; comme l'intelligence dans l'homme, (c'est pour cela, que nous faisons plus de cas d'un homme,

que d'un animal,) ou par les degrés de perfection accidentelle, que chaque individu peut avoir dans son espèce. L'estime que nous avons pour le genre de perfection, qui distingue les espèces à un objet absolu; comme la sensibilité, l'intelligence, la liberté dans l'homme : c'est alors la nature de l'homme, & non l'individu, qui est l'objet de cette estime. Tout ce qu'il y a de relatif dans l'objet de ce sentiment, est, que l'homme étant considéré comme un effet, en admirant l'ouvrage, nous admirons sourdement l'ouvrier; & il ne tient qu'à nous de renverser ce rapport, en comparant l'ouvrier à son ouvrage, ce que nous faisons, lorsque voyant une belle Statue, nous louons l'habileté du Sculpteur qui l'a faite.

La Divinité sentie cause ou modèle.

Mais, lorsque nous considérons un homme en particulier, alors notre estime a pour objet l'étendue de son esprit & de ses connoissances, & surtout les qualités de son cœur, l'amour de l'ordre, l'amour de l'espèce humaine, le desir d'être utile à la Société; plus cet homme fait usage de ces grandes qualités, plus il nous paroît approcher de la Divinité, qui devient alors le modèle de toute perfection, modèle que l'hom-

me peut toujours imiter de plus en plus jusqu'à l'infini, sans pouvoir l'atteindre. Ainsi, la Divinité peut être considérée sous ces deux rapports, chacun infini, ou comme cause, ou comme modèle, & sous chacun elle mérite également & notre amour, & notre admiration; notre amour, puisque tout le bien-être que nous éprouvons, vient de sa toute puissance; notre admiration, puisqu'étant le modèle de toute perfection, notre attrait pour la perfection, trouve en lui, ce qui est infiniment admirable.

C'est de Dieu, considéré comme souverain modèle, que naissent tous les principes de la morale. Je crois l'avoir assez prouvé dans mes lettres à un Matérialiste: ainsi je ne m'y arrêterai pas.

Distinction entre les attributs divins & les perfections abstraites.

C'est encore de ce modèle infini, que nous tirons l'idée abstraite des qualités & des vertus, & la distinction dans les attributs de Dieu; & sur cet article important, je dois, ce me semble, un éclaircissement à ceux qui se sont occupés de mes Lettres à un Matérialiste, tel qu'il puisse leur faire comprendre que toutes nos idées ne sont qu'un commerce intime avec la Divinité.

Idée abstraite de la félicité.

Le sens de l'existence peut être rendu agréable à l'infini, quand nous le com-

parons à la cause sans bornes. Telle est l'idée abstraite de la félicité, notre susceptibilité de bien-être à l'infini. Mais si nous sommes plus attentifs à la cause qui dispense le bonheur, il nous paroît cause & modèle de la béatitude, non à l'infini, mais infini; & ce rapport forme alors l'idée de l'attribut de félicité infinie & immense.

Idée de la béatitude de Dieu.

Notre activité comparée à celui qui en est l'Auteur, nous donne une espèce de souveraineté sur tous les biens particuliers, qui consiste dans le pouvoir de vouloir & de ne pas vouloir. Telle est l'idée abstraite de pouvoir, dans lequel nous sentons la faculté de nous décider, à l'égard de tout objet qui peut nous être proposé à l'infini; & sous cet aspect, nous le comparons à la cause infinie. En renversant ce rapport, en fixant notre attention sur la cause infinie, nous ébauchons l'idée de la toute-puissance; je dis que nous l'ébauchons, parce qu'elle n'est complette, comme nous le verrons dans la suite, que par le parallele de l'inefficacité de notre volonté, avec la souveraine efficacité de celle de Dieu.

Idée abstraite de pouvoir. Idée de l'attribut de toute-puissance.

En comparant cette propriété de notre entendement, qu'il peut toujours recevoir de nouvelles connoissances, à la

cause souveraine, nous trouvons qu'elle peut être portée à l'infini ; c'est l'idée abstraite d'intelligence & de science ; en renversant ce rapport, c'est l'idée de la sagesse divine.

Idée abstraite de durée, de l'éternité de Dieu.

Je ne suis un être contingent, & qui a commencé d'exister ; mais en me comparant avec la cause à laquelle je dois mon existence, je vois que mon origine auroit pu être reculée à l'infini ; qu'au lieu que je ne suis né que depuis un certain nombre d'années, mon ame pourroit avoir précédé de cent ans, de mille ans, & à l'infini, l'époque de son existence, c'est l'idée abstraite de la durée des êtres. En renversant ce rapport, je vois que la cause souveraine n'a point d'origine, & qu'elle est éternelle.

Idée abstraite de présence à l'étendue. Idée de l'immensité.

Je suis présent par l'étendue de mes sens, à un espace borné, mais assez grand. Ma vue, mon oüie, portent mon commerce avec les corps, jusqu'à trois & quatre lieues autour de moi ; ma vue l'étend jusqu'aux étoiles fixes. En comparant la propriété que j'ai de me rendre présent à plusieurs lieux, à la cause qui borne l'étendue de mes sens, je vois que je pourrois être présent à des espaces plus grands, à l'infini. En renversant ce rapport, & comparant la cause qui pro-

duit, & qui fait agir toutes les parties de l'Univers, à la faculté que j'ai d'être préſent à mon cabinet, à mon jardin, aux prairies, aux champs qui les confinent, aux extrémités de l'horiſon, & juſqu'aux étoiles fixes, j'ai l'idée de l'immenſité divine, &c. On voit aſſez juſqu'où l'on peut ſuivre la même méthode, & ſans que j'en avertiſſe; on juge aiſément que tout ce qui eſt en nous foibleſſe, miſére, dépendance, ſuite naturelle d'êtres bornés & imparfaits, comme nous ſommes, ne peut trouver en Dieu de modèle, & ne peut nous aider à former une idée de la Divinité.

Je n'indique ces grands objets, que pour faire voir la fécondité du principe qui réſulte de l'analyſe de nos idées, & qui les réduit toutes à un rapport entre des perceptions d'objets que nous trouvons en nous ou au dehors, comparés à la perception de la cauſe qui nous modifie. Cette méthode ne nous repréſente pas Dieu comme un compoſé de divers attributs; la Divinité ne ſe forme point de piéces rapportées, comme le faux Traſibule nous accuſe d'en former l'idée; elle conſerve l'unité de Dieu dans toute ſon intégrité. On ſçait aſſez, pour peu qu'on ne ſoit point étranger dans la Mé-

Ainſi l'unité de Dieu compatit avec la multitude de ſes attributs.

taphyfique, qu'un même terme peut être comparé avec divers objets particuliers, fans qu'il fouffre la moindre altération. Des comparaifons de l'Etre Suprême, avec les diverfes perfections que nous trouvons en nous, ou dont nous nous fentons fufceptibles, formeront un grand nombre d'idées diverfes ou diftinctes, & ne fuppoferont en Dieu aucune diftinction de parties, de qualités, aucune compofition; & j'ofe dire que ce n'eft pas une petite difficulté épargnée aux Métaphyficiens. Au refte on voit, fans que j'en avertiffe, que les attributs que nous venons d'analyfer, font ceux que les Théologiens appellent abfolus, uniquement par oppofition à ceux qu'ils tirent du myftère de la Trinité, & qui font relatifs en Dieu même.

Il nous refte à faire quelques obfervations fur l'analyfe des idées, que j'ai tâché de développer le plus nettement, & en même-tems le plus fuccinctement qu'il m'a été poffible.

Obfervations fur notre doctrine des idées. 1. Nous connoiffons Dieu par la même voie

1°. On a dû appercevoir que nous connoiffons Dieu par le même moyen que nous nous connoiffons nous-mêmes, par la voie de la perception, la feule manière de connoître immédiatement les chofes. Car dans le fens intime même

de notre exiſtence, eſt compriſe l'action ſentie de la cauſe qui fait que nous ſommes. L'être eſt pour nous la perception de l'efficace du Créateur ; & nous verrons ailleurs que dans toutes nos autres perceptions, ſe trouve celle de la cauſe infinie. Nous avons la perception de notre exiſtence, comme contingente & non néceſſaire, elle comprend donc le rapport à l'activité d'une volonté, qui a pu nous produire, ou ne nous pas produire ; & ce rapport ne peut être ſenti, qu'autant que Dieu nous eſt auſſi préſent que notre être. L'idée de Dieu n'eſt donc point factice, n'eſt pas la production de notre raiſonnement ; mais elle naît de l'attention à deux choſes qui nous ſont préſentes dans toute perception, ſans que rien contribue de notre part à cette préſence.

que nous nous connoiſſons nous-mêmes.

2°. On voit combien je me ſuis détaché, quoiqu'avec peine, de l'opinion du P. Malebranche ſur la nature des idées. Après y avoir réfléchi plus mûrement, je n'ai pu goûter la maniére dont il prétend que nous voyons les corps en Dieu, ni pu comprendre ce qu'il entendoit par ſon étendue intelligible qu'il croyoit voir en Dieu, & ſur les parties de laquelle il mettoit des couches de ſenſations de cou-

2. Combien nous nous éloignons de la doctrine du P. Malebranche.

leur, pour y distinguer des figures ; mais il me paroissoit que dans toutes nos idées, je voyois des caractères qui ne pouvoient appartenir ni à nos perceptions, ni à des objets bornés de nos perceptions : telles sont l'eternité, l'immensité, la nécessité, l'immutabilité ; caractères inconcevables dans tout objet contingent, de quelque maniére qu'il soit présenté à notre esprit. L'idée du cercle est-elle créée, me disois-je, n'est-ce pas une chose éternelle & nécessaire ? Cette même idée n'est-elle pas présente à tous les peuples de la terre, à tous les hommes qui nous ont précédés, à tous ceux qui viendront après nous ? Le Chinois qui étudie les propriétés du cercle, voit-il autre chose que ce que je vois, que ce qu'Archimede a vu, que ce que verront les Mathématiciens dans les siécles futurs ? Je ne pouvois non plus, quand j'approfondissois la doctrine de mon guide dans la recherche de la vérité (je parle du P. Malebranche) je ne pouvois, dis-je, m'accoutumer à regarder nos idées, comme des piéces distinctes vues sur la surface de la Divinité.

Comment je me suis détaché de la doctrine de ce grand

Heureusement je pensai que nos idées n'étant ni des perceptions, telles, que notre esprit, en les reforgeant d'une maniére inintelligible, les rendît universelles,

d'individuelles qu'elles étoient (opération que la lecture de Locke ne m'a jamais pu faire concevoir) n'étant pas non plus des parties distinctes de l'intelligence divine, ayant cependant les caractères de l'éternité, de l'immensité, de l'immutabilité, de la nécessité, il falloit que ce fussent, non des images, mais les rapports des objets de ces mêmes perceptions à la présence de la Divinité, dont je m'étois déja bien convaincu. Après ces diverses réflexions, il me sembla que je pourrois me comparer à un aveugle qui recouvreroit subitement la vue.

Philosophe sur la nature des idées.

J'eus bientôt une autre consolation, celle de voir que ma doctrine n'étoit pas nouvelle, que c'étoit celle des Métaphysiciens qui parurent dans l'Eglise, dès qu'elle fut libre, & qu'elle opposa aux Philosophes & aux Anoméens. Les Métaphysiciens dont je parle, sont les Peres de l'Eglise, Saint Augustin & ceux qui ont réfuté l'opinion ridicule des Anoméens, qui prétendoient que la lumiére de la raison, nous rendoit visible la substance même de la Divinité. Nulle découverte ne pouvoit être plus touchante pour moi, qui suis toute nouveauté en matiére de religion, que le bonheur de me rencontrer avec de si grands hommes,

Conformité de notre doctrine avec celle des Peres Grecs & de S. Augustin.

& si instruits de la doctrine évangélique. On me pardonnera d'insister avec plaisir sur cette circonstance de ma vie ; & d'autant mieux, que les partisans des idées innées (& le nombre en est grand parmi les Sçavans dévoués à la Religion) m'ont paru allarmés des soupçons que je jettois sur leur systême. Ils se calmeront, comme j'espére, lorsqu'ils sçauront que cette même doctrine est celle des plus grands Théologiens & des plus grands Philosophes, qui aient éclairé l'Eglise & le monde ; & s'ils veulent des preuves de cette conformité, je ferai volontiers, pour les tranquiliser, un petit Traité Theologique, qui ne leur laissera pas le moindre scrupule dans l'esprit. Mais ce n'est pas ici le lieu de faire valoir l'autorité des Peres.

Aveu du P. Malebranche qui prouve que S. Augustin est pour nous.

Quant aux Malebranchistes, qui ne doivent pas non-plus être contens de moi, je les supplie de se rappeller, que le P. Malebranche a quelque part reproché à S. Augustin d'avoir confondu la vérité, qui n'est que des rapports, ce sont ses termes, avec les idées. C'étoit reconnoître bien nettement que ce Pere de l'Eglise faisoit consister les idées dans des rapports.

Comment nos idées ont le cara-

Il n'est pas difficile de reconnoître celui qui éclaire tous les hommes, dans les

les rapports où nous mettons l'éternité, l'immutabilité, l'immensité, la nécessité ; puisqu'un des termes de ce rapport est l'Eternel, l'Immuable, l'Immense, le Nécessaire. A la vérité, l'autre terme de ce rapport, est individuellement différent pour tous les hommes. Le cercle sur lequel Archimede faisoit ses spéculations, n'est pas le même que je considère actuellement, mais il lui est totalement semblable, & décrit par les mêmes procédés. Or, le rapport de toutes les choses exactement semblables, avec le même terme, est invariablement le même. Que je compare deux écus, ou deux champs, ou deux étoiles à seize, le rapport sera toujours le même, de quelque maniére que le premier terme soit varié. Voilà donc déjà l'immensité de l'idée du cercle reconnue ; c'est le même rapport, & par-conséquent, le même objet pour tous les Géomètres qui ont été, qui sont & qui seront, & même pour tous les Géomètres possibles. Il est immuable comme la Divinité même ; il est éternel, parce que le rapport de la possibilité de cercles à l'infini, embrassant tous les tems possibles à l'infini, est rapporté nécessairement à l'éternité divine, & par conséquent, il est en même tems nécessaire,

ctère de l'éternité, de l'immensité, de la nécessité.

puisqu'il y a un rapport nécessaire entre la toute-puissance & tout effet. Ainsi, nous conservons dans son intégrité, le fond de la doctrine de S. Augustin, pour le maintien de laquelle des personnes bien intentionnées se croient obligées de défendre la doctrine du P. Malebranche, sur les idées. Ils doivent convenir que nos idées réduites à des rapports, ont les caractères de l'éternité, de l'immensité, de la nécessité, que ces Philosophes religieux y voient, & que nous pouvons dire aussi, avec S. Augustin, que l'homme n'est point sa lumiére à lui-même, mais que Dieu est la lumiére des esprits, même dans l'ordre de la nature.

Ce que nous accordons aux disciples de Locke.

3°. Nous accordons aux disciples de Locke, que toutes nos idées tiennent à nos sensations, pourvû qu'ils prennent ce terme de sensations, dans la plus grande généralité, pour toute perception, & même pourvû qu'ils y comprennent notre sens intime dans toute son étendue. Mais nous ne pensons pas comme eux, que nos sensations transformées, par je ne sçai quel art magique, deviennent des perceptions d'objets universels.

Il n'y a point d'idées innées.

4°. Nous rejettons avec eux les idées innées, parce que toute idée étant un

rapport, & l'homme naissant dans une imbécillité qui ne lui permet pas de saisir aucun rapport, foiblesse qui dure pendant ses premiéres années, sa vue étoit bornée dans l'enfance à ce que ses perceptions avoient de numérique & d'individuel. Le sens intime de l'existence & de ses modifications, étoit bien dès-lors la perception de la présence de la cause souveraine; mais incapable d'attention, il ne voyoit point ce rapport. Devenu raisonnable, il s'est trouvé dans l'habitude de regarder les corps comme les causes de sa félicité, à moins qu'il n'en ait été préservé par l'éducation; dans ce cas, s'il s'éleve au-delà de l'indéfini, ce dont je doute fort, il ne saisira dans le double terme, que comprend chacune de ces perceptions, que le rapport des objets de ses perceptions à la cause souveraine; c'est-à-dire, qu'il aura des idées universelles de toutes choses, qui tiendront à l'infini. Mais son attention se portera directement à l'imitabilité du cercle à l'infini, à l'extension de l'intelligence, de la puissance à l'infini, à l'universalité abstraite. Il n'analysera point ces idées; & quoiqu'il lui soit aussi facile de renverser chacun de ces rapports, comme il lui est aisé, lorsqu'il compare sa taille

Pourquoi

Pourquoi ceux qui ne sont pas prévenus par l'éducation

ne cherchent point à connoître Dieu.

à celle d'un géant, & qu'il se trouve plus petit que ce géant, de fixer son attention sur le géant, & de le trouver plus grand que lui. Il n'arrivera jamais qu'il fasse cette inversion, pour se tourner vers la Divinité; parce que persuadé que le bien-être lui vient de dehors, il n'aimera pas à étudier ce qu'il est au dedans de lui-même, & qu'il aura un goût décidé & de préférence pour se porter continuellement vers les choses sensibles & extérieures, ou vers leurs idées, comme étant les vraies sources de son bien-être. Beaucoup d'enfans élevés par des Sauvages, conserveront toute leur vie la stupidité de l'enfance, & parviendront tout au plus à voir imparfaitement des rapports entre diverses perceptions; ils n'auront guères que des idées indéfinies. Le sensible fait une trop forte impression sur leur cerveau, il y régne trop de confusion, pour qu'ils puissent analyser une de leurs perfections, semblables à un homme qui a un bourdonnement continuel dans la tête, & qui ne distinguera jamais la justesse des accords d'un concert.

Combien les Sauvages sentent de choses dont ils ne

Voilà ce que l'expérience nous apprend: quand nous examinons les Sauvages, les Lapons, les Nègres, & tous les peuples qui n'ont aucun genre d'édu-

cation, ils reſpirent l'air, ils ne ſçavent ſi c'eſt un corps. Ils voient les corps étendus en longueur, largeur & profondeur. Ils ſeroient fort étonnés, ſi on leur diſoit, que tout corps a ces trois dimenſions. Ils jouiſſent de la lumiére, mais vous leur parleriez un langage inconnu, ſi vous leur diſiez que cette lumiére eſt compoſée de petits corps dardés du ſoleil en ligne droite, & qui pénétrent nos yeux. Ils ſentent leur individualité, qui les diſtingue de tout autre homme, & ils ne pourront comprendre qu'ils reſſemblent à tout homme, & ne ſont aucun autre homme en particulier. Ils ſentent encore le fond de leur exiſtence qui conſtitue leur être, & des maniéres d'exiſter contingentes, & ſans leſquelles ils pouvoient exiſter, être les mêmes hommes; & vous vous donneriez une peine bien inutile, ſi vous vouliez leur expliquer la différence de la ſubſtance & du mode, du néceſſaire & du contingent. De même ils ont la perception de la cauſe univerſelle dans celle de leur exiſtence, & de leurs maniéres d'être, & quand vous vous le leur diriez, ils ne vous entendroient pas.

tirent point d'idées.

Auſſi rien n'eſt plus ridicule que l'induction que certains Athées ont voulu

Induction ridicule de ce que

Des voyageurs rapportent, que certains peuples n'ont point de mot pour exprimer Dieu.

tirer de ce que rapportent, & peut être au hazard, quelques voyageurs, qu'il y a des peuples qui n'ont point de terme, pour exprimer Dieu, ni la Divinité; donc concluent ces Athées, ils n'ont aucune connoissance de Dieu. Quel raisonnement! En ont-ils pour exprimer l'individu, le sens intime de l'existence, les maniéres d'être, l'amour du bien en général? &c. En infererez vous qu'ils n'ont point de perception de leur individualité, qu'ils ne se sentent pas exister, qu'ils n'ont point de sensations, & qu'ils n'aiment point le bien-être en général?

Comment je soutiens que les élémens de l'idée de Dieu sont innés dans l'homme.

Non, les hommes n'ont point l'idée innée de la Divinité, parce qu'ils n'ont point une attention innée au rapport que forment les deux termes renfermés dans chacune de leurs perceptions; mais ces termes ne leur sont pas moins présens dès qu'ils commencent à exister; leur existence & leurs maniéres d'être sont d'abord senties, & en même-tems l'action qui les produit, & qui les rappelle à une cause étrangère. Sentir un coup, & sentir quelqu'un qui me frappe, c'est la même chose; & voilà ce que les Lockistes sçavent comme moi, mais ce à quoi ils ne veulent pas faire attention, eux qui se donnent pour les Mé-

taphyficiens les plus profonds ; comment s'étonnent-ils que le Lapon le fente fans s'en appercevoir ? Les hommes n'ont pas non plus d'autres idées innées , parce que dans leurs premiéres années , ils font incapables de comparer les effets individuels qu'ils reffentent , à la caufe fous l'impreffion de laquelle ils font.

Toutes nos idées complettes tiennent à l'infini. Car celles qui font bornées à l'indéfini n'ont pas toute la perfection qu'elles peuvent avoir.

5°. Toutes nos idées complettes tiennent à l'infini. Ici nous abandonnons abfolument la doctrine de Locke. On s'apperçoit aifément que ce fameux Logicien ne déduit pas des phénomenes de l'ame fon principe favori , que nous n'avons aucune idée pofitive de l'infini , mais qu'il le tire de l'unique fondement qu'il lui a plû de donner à nos idées. Il a eu raifon de ne pas concevoir que nos façons d'être limitées & bornées en elles-mêmes , ne puiffent être transformées en notions de l'infini. C'eft le principe bon en lui-même qui l'a conduit à contredire l'expérience de tous les hommes qui réfléchiffent fur leurs perceptions. Ceux qui font confifter les idées dans *je ne fçai quelles* images ou modèles, devroient penfer comme lui ; car , ou ces modèles font des modes de l'ame , & alors il n'eft rien en eux de connoiffable que leur individualité & leurs bornes , ou ils les

mettent hors de l'ame comme de petits tableaux qui lui sont présentés, & on leur fera remarquer que ces tableaux sont aussi individuels, soit qu'ils les placent dans leur ame, soit qu'ils les placent en Dieu même.

Mais il faut bien prendre garde, que dans tous les genres d'infinis que nous connoissons, c'est toujours le même terme infini auquel nous comparons ou une perfection, ou un effet. Tous ces genres d'infinis abstraits, ne sont que l'expression complette de la possibilité d'un effet, ou de la susceptibilité d'une perfection. Or ces deux sortes de possibilités à l'infini, renferment le rapport à une cause infinie ; & cet infini n'est ni dans l'effet, ni dans notre capacité. Appliquons cette observation essentielle à quelques exemples.

Examinons la divisibilité de la matiére. Nous pensons qu'un bloc cubique de marbre peut être divisé à l'infini, en tranches paralleles à une face du cube. A quoi comparons-nous ce bloc ? aux moyens que nous avons de le diviser ? Nous n'irons qu'à un indéfini très borné, & c'est cette vue bornée que le Marbrier consulte, lorsqu'il veut scier ce marbre en tablettes. Nous ne le compa-

rons pas non plus à aucun principe actif de division que nous connoissions dans le bloc ; la divisibilité à l'infini de ce marbre renferme donc le rapport à la cause infinie, & dont le pouvoir est inépuisable. C'est dans ce rapport que nous voyons clairement, qu'aucune division poussée à quelque degré que ce soit, n'anéantira jamais les dimensions du marbre, quoiqu'elle puisse détruire sa forme ; parce que le terme de la cause dont les volontés sont essentiellement produisantes, ne peut être le néant.

Conséquemment nous pensons que tout ce qui disparoît à nos yeux, à force d'être attenué & divisé, ne laisse pas de subsister dans ses parties ; d'où nous tirons l'idée de la perpétuité des êtres ; & la mesure actuelle de leur durée, est l'immensité de la cause opérante par sa volonté ; c'est à cette cause que nous comparons la durée successive, comme le Mathématicien compare la durée à une ligne, ou la quantité successive à une quantité continue, & qui est actuellement tout ce qu'elle est.

Nous pensons en second lieu, que notre intelligence peut être augmentée à l'infini, c'est-à-dire, approcher toujours de l'intelligence infinie qui nous touche,

ſans pouvoir jamais l'atteindre. Alors ce terme infini, auquel nous comparons notre capacité de connoître, eſt ſenti ſous deux rapports, comme infiniment actif, (& voilà le même terme que nous comparons, en examinant la diviſibilité de la matiére) & comme infiniment imitable, c'eſt-à-dire, comme cauſe & comme modèle. Il en eſt de même de toutes les choſes poſſibles ; ce qui en fait le rapport infini, eſt toujours l'être ſouverain conſidéré comme cauſe ou comme modèle. Enſorte que tout homme qui analyſera ſes idées univerſelles, y verra toujours un rapport entre l'infini, conſidéré ſous ces deux vues.

Dieu ſe voile en agiſſant ſur nous.

6°. Comme Dieu forme nos modifications dans un profond ſecret, dans la plus profonde obſcurité, par rapport à nous, il nous eſt toujours préſent, & il n'eſt jamais vû : nous connoiſſons donc plutôt qu'il eſt, que nous ne connoiſſons ce qu'il eſt, comme s'exprimoient les Peres Grecs. Nous ne voyons point ſa ſubſtance, comme nous ne voyons point notre ame, dont nous ſentons l'exiſtence, les facultés & les maniéres d'être. Nous ne connoiſſons donc Dieu que ſous des rapports infinis.

7°. Nous avons démêlé une équivoque

contre laquelle plusieurs personnes, pleines d'ailleurs des meilleures intentions, ne sont pas assez précautionnées, & qui leur a fait dire que nous n'avions point d'idée de Dieu. Si par idée de Dieu, on entend une image, un modèle de la Divinité, ils ont raison, s'ils appellent idée une abstraction universelle, qui comprend plusieurs individus, comme l'idée de la sagesse, de la puissance, du cercle, laquelle n'énonce que la possibilité; ils ont encore raison : la connoissance de Dieu ne peut être abstraite, Dieu ne peut être compris dans le genre des possibles : & c'est ce que M. Descartes a senti, & ce qui fait toute la force de sa démonstration. Mais ils ont tort de ne pas voir que la présence divine sentie est un terme de toutes nos idées. Car dès qu'ils conviennent que nos idées n'énoncent que la possibilité, ils doivent s'appercevoir qu'elles renferment le rapport à une cause infinie. Chaque idée convient, selon eux, à une infinité d'individus possibles; ils voient, disent-ils clairement, cette possibilité infinie ; & où la peuvent-ils voir ? que dans un pouvoir infini, à moins qu'ils ne croient qu'il peut y avoir des effets sans cause. La possibilité d'une chose, n'est rien de cette chose, elle ne

Comment on doit excuser ceux qui nient que nous ayons l'idée de Dieu.

peut donc être connue, que par la perception de ce qui peut la produire.

Après ces obſervations, nous pourrons examiner de ſens-froid & ſans riſque, les vains efforts que le faux Traſibule fait, pour effacer ou pour défigurer l'idée de Dieu; après quoi nous ferons ſentir en combien de maniéres nous avons, dans le fait, la perception de la préſence divine.

CHAPITRE II.

Doctrine inintelligible du faux Traſibule ſur les idées.

Deux voies ont perpétué le dogme de la Divinité.

LA connoiſſance de Dieu, eſt ſi profondément imprimée dans tous les eſprits, ſi univerſellement établie dans tous les tems, & dans tous les lieux, qu'on ne peut s'empêcher ou de reconnoître que c'eſt une doctrine révélée aux premiers Auteurs de l'eſpèce humaine, & qui, d'un tronc commun, s'eſt diſtribuée dans tous les rameaux, par une tradition conſtante; ou que les principes d'où réſulte l'idée de la Divinité, ſont nés avec tous les hommes. Sans doute que la connoiſſance de Dieu s'eſt perpé-

tuée par ces deux voies. Pour peu que les hommes confidérent l'harmonie de l'Univers, ils l'admirent comme ce que nous connoiffons de plus excellent, & ils font tous naturellement rappellés à la caufe fouveraine, dont ils ont la perception, & dans le fens intime de leur exiftence, & dans toutes les maniéres d'être qui fe fuccédent en eux.

Petit nombre des Athées.

Le nombre des Athées étoit autrefois fi petit, qu'il n'étoit d'aucune confidération ; on ne pouvoit pas même le comparer au nombre de ceux qui ont apporté en naiffant des yeux incapables de recevoir les impreffions de la lumiére. Que ne pouvons-nous en dire autant de notre fiécle. Mais comme il y auroit de la folie à nier l'exiftence de la lumiére corporelle, fur le témoignage des aveugles, il feroit auffi déraifonnable de facrifier un témoignage qui eft de tous les tems & de tous les lieux, en faveur de la Divinité, à l'autorité du petit nombre des Athées, qu'on a toujours regardé comme l'opprobre & la honte de l'humanité.

Il eft facile de dire pourquoi il y a des Athées.

Comment y a-t-il des Athées ? nous le concevons, nous qui fçavons que l'homme eft libre ; qu'il peut faire un mauvais ufage de fa liberté, abufer de

erreur univerſelle & de tous les tems ; eſt néceſſaire à la conſtitution du monde, comme les loix du mouvement. D'où il réſulteroit que l'exiſtence de Dieu, n'eſt pas néceſſaire, mais que la fauſſe créance de cette exiſtence l'eſt, dans le nombre prodigieux des hommes qui ont cru & qui croient une Divinité.

Il tente, & manque l'analyſe des ſenſations.

Pour réuſſir à défigurer l'idée de Dieu, le faux Traſibule tente l'analyſe des ſenſations, & la manque, comme beaucoup de Philoſophes, qui ont entrepris de nous éclairer ſur ce point important ; parce que comme eux, il ne raiſonne que ſur des mots abſtraits, & non ſur les phénomenes du ſentiment. Il raiſonne juſte, quand il diſtingue la perception de ſon objet, le moi qui ſe ſent appercevant, & l'objet apperçu. Il diſtingue encore très-bien, des perceptions occaſionnées par les objets extérieurs, & celles qui ſont excitées par des agens intérieurs dans le cerveau. Il a encore raiſon de ſubdiviſer ces perceptions, qu'il appelle intérieures, celles qui ne viennent point des impreſſions des objets extérieurs. Il rapporte les unes à la mémoire, & les autres à l'imagination. Mais il confond un peu ſes idées, quand il prend les réflexions que nous faiſons ſur nos ſenſa-

tions, pour nos ſenſations mêmes ; quand il prétend que nous les regardons alors comme des objets extérieurs, & qu'il les appelle perceptions repréſentatives.

Il entre enſuite dans la queſtion, tant & ſi longtems débattue entre les anciens Scholaſtiques, & qui eſt encore auſſi indéciſe qu'ils l'avoient laiſſée ; je parle des divers ordres de diſtinction, réelle, formelle, virtuelle. Il poſe pour premiére eſpèce de diſtinction, celle de contradiction : elle eſt entre les choſes qui ne peuvent ſubſiſter enſemble dans le même ſujet ; un ſentiment ne peut être à la fois agréable & déſagréable : « C'eſt la » plus grande diſtinction qui ſe puiſſe » trouver entre deux idées, qui ſont » diſtinguées de cette maniére. Elles le » ſont tellement, qu'elles s'excluent l'u- » ne l'autre, que l'exiſtence de l'une » emporte la non-exiſtence de l'autre ; » & que parconſéquent, elles ont cha- » cune une exiſtence à part. » C'eſt ainſi qu'il s'exprime aſſez obſcurément : car ce ſont les objets de ces idées qui ne peuvent ſubſiſter dans le même ſujet ; le blanc & le noir ne peuvent en même-tems revêtir toutes les parties de la même ſurface ; mais les ſenſations de blanc & de noir ſubſiſtent en même-tems

Ibid. n. 127.

Il ſe perd dans l'explication des diverſes diſtinctions que fait notre eſprit. n. 127.

dans notre ame, relativement à différens objets.

Fausse explication qu'il donne de la distinction que nous trouvons entre des façons d'être, & le sujet modifié. n. 128.

Il explique immédiatement après, la distinction entre les façons d'être, qui peuvent se trouver ensemble, ou être séparées dans le même sujet, mais qui n'ont point d'existence hors d'un sujet. Tels sont dans un corps la blancheur, la figure, le volume, le mouvement. « Ces choses sont différentes entre elles, » puisque l'une peut exister sans l'autre, » être détruite, sans que l'autre cesse » d'exister. » Et il ajoûte : « Cette dis» tinction est celle que je nomme ob» jective, ou imaginée, à la différence » de celle qui se trouve entre les cho» ses qui ne peuvent subsister ensemble, » & que je nomme réelle ou exclusive. » Suivant cette derniére distinction, les » choses entre lesquelles elle se trouve, » ont une existence propre, que je nom» me réelle ou exclusive. Au lieu que » les autres n'ont qu'une existence ob» jective ou imaginaire, par laquelle les » choses existent *seulement* dans notre es» prit. » Voilà une contradiction palpable. Des choses, dont l'une peut exister sans l'autre, être détruite sans que l'autre cesse d'exister, & qui n'ont qu'une existence imaginaire, par laquelle elles

existent dans notre esprit. Car il s'agit ici, non de nos perceptions, mais des objets de nos perceptions. Par exemple, il ne s'agit pas de la vision même d'un corps sphérique, blanc & en mouvement, mais des modes du corps, qui nous occasionnent l'idée de la sphère, du mouvement, & la sensation de blanc. Quel cahos! quelle confusion! La bonne Philosophie n'est-elle pas fort redevable à Trasibule ?

Enfin, il applique cette distinction imaginaire, à nos perceptions, & rien n'est ni plus obscur, ni plus ténébreux que cette explication; c'est vraiment la quintescence de la Scholastique la plus pointilleuse. Le texte est long. « Nous » n'allons pas jusqu'à croire que nos sensations existent séparément de nous, le » sentiment de la piquûre, celui de la » douleur, celui du plaisir, n'est point » distingué de moi, qui le sens; mais il » est distingué de mon esprit qui l'apperçoit, qui en a la perception, qui ré» fléchit dessus, qui le compare avec un » autre sentiment. Comme le sentiment » de l'existence & de la distinction réel» le est accompagné de plus de clarté » que l'autre,... nous jugeons qu'il y » a une pareille distinction, entre tou-

Extravagance qu'il prête aux hommes. n. 130.

» tes les choses que nous concevons vi-
» vement. C'est par-là, que les diffé-
» rentes opérations de notre esprit, sont
» devenues, ainsi que celles des autres,
» autant de petites entités, qui ont une
» existence propre & réelle, & qu'elles
» ont acquis *une réalité* physique, qu'el-
» les n'ont point par elles-mêmes. Par-
» là, notre esprit; c'est-à-dire, nous-
» mêmes, en tant que pensant, que sen-
» tant, que raisonnant, est distingué de
» nous, comme une partie l'est du tout,
» dans la composition duquel elle entre.
» Cet esprit lui-même, est différent de
» notre ame, c'est-à-dire, de ce qui nous
» anime, de ce qui nous rend vivans.
» Dans notre esprit, on distingue entre
» l'entendement & la volonté, c'est-à-
» dire, ce qui apperçoit, & ce qui sent,
» ce qui veut & ne veut pas. Nos per-
» ceptions elles-mêmes sont distinguées
» *de nous* & entre elles, en tant qu'elles
» apperçoivent les objets présens & leurs
» rapports, & les rapports de ces rap-
» ports, ce sont des pensées; en tant
» qu'elles nous rappellent les images des
» choses absentes, ce sont des idées. Ce-
» pendant toutes ces choses ne sont que
» diverses modalités, ou maniéres d'exis-
» ter de notre être, & ne sont pas plus

» distinguées entre elles & de nous-mê» mes, que l'étendue de la solidité, de » la figure, la couleur, le mouvement » ou le repos d'un corps, le sont de ce » même corps. Et malgré cela, on a mis » entre elles, une distinction réelle & » absolue. On en a fait autant de peti» tes entités, dont nous sommes l'assem» blage; en sorte que nous serions com» posés d'un million de petits êtres, auf» si distingués entre eux, que le sont les » arbres qui composent une forêt, & qui » existent chacun par des forces particu» liéres & distinctes. »

On ne démêlera bien l'obscurité de ce long texte, qu'après avoir lu mon Analyse des sensations.

Qui oseroit se flatter de rien comprendre dans un texte aussi embarrassé, où cependant quelques-uns de nos Philosophes modernes, ne manqueront pas de trouver la plus grande clarté? Nos sensations ne sont autre chose que nos façons d'être; les perceptions du soleil, des étoiles, des objets qui nous environnent, des autres hommes, par le sens de la vue, sont vraiment distinguées: & ces divers objets ne le sont que par une pure fiction! Il faudroit mettre la lumiére à côté de ce faux jour; mais comme je dois bientôt donner l'Analyse des sensations, il seroit fort inutile d'anticiper ici, sur ce que je dois traiter ail-

leurs avec étendue. Il suffit, pour rabattre le ton de Métaphysique que l'Auteur prend ici, & l'usage pernicieux qu'il en veut faire, il suffit, dis-je, d'y opposer quelques observations.

Aveu précieux du faux Trasibule.

1°. On doit lui sçavoir gré de ne pas concevoir que notre ame soit composée de petits êtres distincts, il en est moins éloigné de renoncer au Matérialisme, dont on voit bien qu'il est le partisan. Car des atômes rapprochés, réunis & grouppés, comme on voudra, ne feroient de notre *moi*, qu'un tout semblable à une forêt. Je ne crois pas que de son tems, assez voisin du nôtre, on eût composé notre ame, le *moi* de chacun de nous, des perceptions que nous avons eues, rapprochées de celles que nous avons dans ce moment. Cette heureuse découverte étoit réservée à des Philosophes plus modernes que lui.

* Il est faux que deux sensations incompatibles, comme l'odeur cadavereuse & l'odeur de rose, soient plus distinguées que la cou-

2°. A qui persuadera-t-il que, parce qu'une odeur agréable ne peut être une odeur cadavereuse, ces deux odeurs sont plus distinctes qu'un son ne l'est d'une couleur (sensations qui subsistent souvent en même-tems dans notre ame) qu'elles sont seulement distinguées d'une maniére objective & imaginaire? Il est évident, non seulement que l'une de ces sensations

n'eſt pas l'autre, mais que l'une ne peut être l'autre, c'eſt-à-dire, que l'odeur ne peut devenir ni un ſon, ni une couleur. On peut ſentir des odeurs agréables dans les accès d'une goute aigue, ſentir une grande douleur de tête, & être touché d'un air que quelqu'un joue ſur un inſtrument pour nous diſſiper; quoi de plus incompatible que le plaiſir & la douleur? Et ſur ce que les façons d'être ne ſont pas diſtinguées de l'être modifié, il en conclut qu'elles ne ſont pas diſtinguées l'une de l'autre par cet argument équivoque: Deux choſes qui ne ſont pas différentes d'une troiſième, ne ſont pas différentes entre elles; or la ſenſation d'odeur & de couleur ne ſont pas diſtinguées de l'ame, ces deux ſenſations ſont donc la même. Il part du fameux axiome de l'Ecole, *quæ ſunt eadem uni tertio, ſunt eadem inter ſe.* Axiome équivoque, en ce qu'il énonce l'identité, tandis qu'il ne s'agit que de reſſemblance entre des choſes très-diſtinctes. Deux tours ont une hauteur égale à celle d'une troiſiéme, & ce ſont trois hauteurs phyſiquement très-différentes. Enfin, à quoi ſe réduit cet argument ſi vanté? à cette abſurdité, qu'une ſubſtance qui exiſte en même-tems de pluſieurs maniéres, n'exiſte que

leur ne l'eſt du ſon. Ces deux ſenſations ne s'excluent point, & ſe rapportent au même objet.

Le faux Traſibule abuſe d'un axiome des Scholaſtiques.

d'une ſeule ; que la figure d'un boulet ; ſon mouvement & ſa chaleur ne ſont qu'une façon d'être ; qu'en touchant, en voyant, en flairant une pêche, en la goûtant, nous n'avons qu'une ſenſation : fauſſe Métaphyſique ! puiſqu'elle contredit des faits conſtans, qu'il ne nous eſt pas poſſible de révoquer un inſtant en doute.

Il confond nos perceptions avec leurs objets.

3°. Le faux Traſibule, après avoir mis la plus grande confuſion dans nos perceptions, en tant qu'elles ſont des maniéres de notre être, la répand auſſi ſur les objets de ces mêmes perceptions. Il avoit reconnu clairement, *que ce qui apperçoit, n'eſt pas la même choſe que ce qui eſt apperçu ;* il auroit donc du obſerver, que la maniére d'appercevoir & la choſe apperçue, ſont des choſes très-diſtinctes, ce qui eſt vrai, même à l'égard des ſenſations dont nous ſommes l'objet ; comme la douleur que nous rapportons toujours à quelque partie de notre corps. Or, la douleur eſt fort différente de cette partie du corps : de même, la réflexion ſur la vivacité de la douleur, la comparaiſon de cette douleur, à d'autres que nous avons éprouvées, n'eſt certainement pas la même choſe que la douleur.

Enfin

Enfin, les objets même de notre imagination, ne ſont pas la même choſe que la maniére dont nous ſommes modifiés, lorſque nous nous les repréſentons. Je me figure une montagne d'or, ce n'eſt pas moi que j'imagine transformé en une montagne d'or. Cet objet n'eſt rien, nous ſoutient l'Auteur, il n'a qu'une exiſtence imaginaire. Quel raiſonnement ! ſi ce n'eſt rien, je ne me repréſente donc rien, & le néant eſt ce que j'apperçois ; ce n'eſt pas une montagne d'or que je vois, c'en eſt l'image, & cette image eſt quelque choſe qui n'eſt ni moi, ni ma façon d'être. C'eſt un fait que perſonne ne peut nier, je n'en donne point ici l'explication, on ne l'attend de moi que dans l'Analyſe des ſenſations.

Combien notre ame eſt une, & multiple.

Aſſurément l'Auteur a eu raiſon de ſe plaindre de ceux qui font de notre ame un grouppe formé des ſenſations qu'elle ſe rappelle, & des ſenſations naturelles. Mais on eſt très-fondé à reconnoître, que quoique notre ame ſoit une, elle a tout à la fois un million de maniéres d'être, dont l'une n'eſt pas l'autre ; & quand je dis un million, je ne dis pas trop. Je ne veux pour exemple qu'un coup d'œil ſur une étendue de pays de quatre ou cinq lieues ; autant de points qui concou-

rent à en former l'image sur la retine ; autant de sensations de couleur, dont l'une certainement n'est pas l'autre ; la multitude de ces points n'est elle pas innombrable ? Je n'ignore pas que nos nouveaux Philosophes, nous assurent que l'ame ne fait que répéter la même sensation, autant de fois qu'il y a de points sur la rétine. Pour détruire une opinion aussi hazardée, je me contente de la rapprocher des faits qui, quoiqu'ils surpassent autant notre intelligence, que le mystère de la Trinité, ne seront jamais révoqués en doute par un esprit tant soit peu sensé.

Où conduit la route obscure que suit le faux Trasibule ? à nier toute idée de cause.

Les Lecteurs ne peuvent voir encore où le faux Trasibule veut les conduire par la route épineuse de sa très-vaine Métaphysique. Son but est de nous faire entendre que l'objet de l'idée de cause est purement imaginaire, n'est pas distinguée de nous-mêmes, & que celle de Dieu est la collection confuse de toutes les causes de l'Univers ; comme la République des Grecs étoit pour les peuples dont elle étoit composée, l'idée abstraite & collective de tous les Grecs. Enfin il a voulu nous rendre suspect le progrès de raisonnement, par lequel on remonte de cause en cause, jusqu'à une première

cause éternelle & indépendante. Et voici comme il s'y prend pour remplir ses vues.

« Comme pour abreger le discours, » on a imaginé des termes universels, » qui convinssent généralement à toutes » les idées particuliéres qui étoient sem- » blables ; on a nommé *cause* en général, » tout être qui produit du changement » dans tout autre être distingué de lui ; » & *effet*, tout changement produit dans » un être par un autre être. Comme ces » termes excitent en nous au moins une » idée confuse d'êtres, d'actions, de » réactions, de changemens, l'habitude » de s'en servir a fait croire que nous » en avions une perception nette & di- » stincte. On l'a eue perpétuellement à la » bouche, & l'on est venu jusqu'à ima- » giner qu'il pouvoit exister une cause » qui ne fût pas un être, ou un corps, » une cause qui fût distinguée réellement » de tous les corps, & qui, sans mouve- » ment & sans action, pouvoit produire » tous les effets imaginables. »

Traf. n. 133.

Comment il veut que l'idée de cause ait été formée.

C'est le seul endroit de la Lettre à Leucipe, où le faux Trasibule se déclare Matérialiste, cependant avec quelque pré- caution. Un être ou un corps, c'est pour ui la même chose ; & une cause, selon

Etrange absurdité qu'il prête au genre humain.

lui, n'eſt rien, ſi ce n'eſt pas un corps. Un homme d'eſprit a plus de peine à ſe déclarer Matérialiſte, qu'à l'être. Au reſte il prête une abſurdité à tout le genre humain, en accuſant ceux qui reconnoiſſent une cauſe ſouveraine, de ne lui donner aucune action, quand elle opére. Si tout le monde penſe que Dieu meut tout ſans ſe mouvoir, tous les hommes lui donnent de l'action, & cette action conſiſte dans la force infinie de la volonté ſouveraine. Nous ne ferons pas longtems ſans lui prouver, que ce qu'on appelle action, terme qui déſigne l'efficace par laquelle un effet eſt produit, réſide néceſſairement dans une volonté.

Lorſqu'il décide qu'il n'eſt aucune cauſe diſtinguée de tous les corps, il prononce contre l'expérience.

Quand il ne reconnoît aucune cauſe qui ſoit réellement diſtinguée de tous les corps, il prononce évidemment contre l'expérience. Car il eſt inconteſtable que notre volonté occaſionne une infinité de mouvemens ſur la ſurface de la terre; changemens qui ne ſont l'effet phyſic & immédiat d'aucun mouvement local qui ait précédé. Un traître gagné par argent, trouve le moyen de mettre le feu dans un magaſin à poudre; toute une citadelle eſt bouleverſée, la terre tremble au loin, une multitude d'hommes eſt écraſée. Or cette mauvaiſe volonté, eſt-ce quelque

oscillation de fibres du cerveau ? est-ce un grouppe de parties matérielles, accumulées d'une certaine maniére ? dira-t-on sérieusement que ces esprits venant à ébranler certains fibres, il en résulte, dans ces fibres, le vouloir de faire sauter une citadelle, comme une étincelle portée dans un magasin à poudre, occasionne le renversement d'une place de guerre ? c'est pourtant ce que prétend l'Auteur.

« On n'a pas voulu faire attention, » nous dit-il, que tous les êtres particu- » liers agissans & réagissans sans cesse » les uns sur les autres, produisoient & » souffroient en même-tems des change- » mens ; que le même être qui étoit cause » dans l'instant présent, étoit effet dans » l'instant précédent, c'est-à-dire, que celui » qui (a) produit un changement, est ce qui » le met en état d'en produire un autre, » qu'il peut même être en même-tems » effet à l'égard d'un être, & cause à » l'égard d'un autre ; que lorsque je » pousse un corps avec un bâton que je » tiens à la main, le mouvement de ce » bâton qui est l'effet de mon impression, » est la cause de la progression du corps. » N. 135. Vérités qui ne font rien pour lui.

Il étoit donc nécessaire qu'un Sçavant

(a) C'est probablement une faute de Copiste, il doit y avoir *qui souffre*.

d'une érudition profonde, se masquât sous un nom grec, pour nous apprendre tant de choses si merveilleuses & si nouvelles. Il ne veut pas que nous ayons d'idées de cause, il la suppose cependant ici ; mais qu'il connoît mal cette idée ! Nous essayerons de lui en donner quelque notion dans le Chapitre suivant. Il va nous apprendre comment les hommes sont parvenus à se forger l'idée de Dieu.

N. 135. Il explique enfin comment il imagine qu'on a formé l'idée de Dieu.

« La progression infinie des êtres qui » ont été successivement cause & effet, » a bientôt fatigué l'esprit de ceux qui » ont eu la curiosité de rechercher les » causes de tous les effets. Sentant leur » attention épuisée par la considération » de cette longue suite d'idées, ils ont » pris le parti de remonter tout d'un coup » à une premiére cause, qu'ils ont imaginée comme la cause universelle, à l'égard de laquelle toutes les causes particuliéres sont des effets, & qui n'est » l'effet d'aucune cause ; ils n'en ont donné d'autre idée, que celle d'une cause » qui produit tout ce qui est, & non » seulement la maniére d'être des choses, » mais encore leur existence. Voilà tout » ce qu'ils en sçavent ; ce n'est ni un » corps, ni un esprit, ce n'est pas même » un être à la maniére des êtres particu-

» liers; en un mot, ils n'en peuvent pas » dire autre chofe, fi ce n'eft que c'eft la » caufe univerfelle. »

Que de mauvaife foi dans cette multitude de mots ! N'eft-ce donc rien dire d'un être, que de reconnoître qu'il produit tout ce qui eft, & quant à l'exiftence, & quant aux maniéres d'être ; que c'eft une Intelligence qui connoît par elle-même, qui fait concourir toutes les parties de l'Univers à un deffein qu'on eft forcé d'admirer, qui en conftitue l'harmonie, qui eft infini, & dont nous avons la perception dans toutes les chofes dans lefquelles nous nous fentons paffifs ? Cette caufe ceffera-t-elle d'être un efprit, parce qu'elle eft fa lumiére à elle-même ? Ne fera-t-elle plus un être, parce qu'elle a par elle-même l'exiftence néceffaire, à la différence des hommes, en qui elle n'eft que contingente & d'emprunt ? N'aura-t-elle point de volonté, parce que fon vouloir eft fouverainement efficace, au lieu que le nôtre eft abfolument ftérile ? Au contraire, pour peu qu'on ait quelque étendue de vue, ne voit-on pas clairement que s'il eft des intelligences limitées & contingentes, il en eft une infinie & néceffaire ? Mais c'eft pour nous détourner de ces

Mauvaife foi de Trafibule.

réflexions si simples & si naturelles, que le faux Trasibule a entrepris sa très-absurde Métaphysique ; il la conclut ainsi avec un air de triomphe.

Conclusion du faux Trasibule. n. 136.

« Vous sentez, par tout ce que je » vous ai dit, que ce n'est là qu'une chi- » mère & qu'un phantôme, qui n'a » tout au plus qu'une existence objecti- » ve, & qui n'est point hors de l'esprit » de ceux qui le considérent. C'est pour- » tant là le Destin des Grecs, le Dieu » de nos Philosophes, & celui des Chal- » déens, des Juifs & des Chrétiens ; » c'est-à-dire, de ceux qui parlent le plus » sensément de la Religion. »

On en démontrera bientôt la fausseté.

Il faut donc lui faire trouver la Divinité si voisine de lui, qu'il en soit utilement effrayé ; car l'impie n'imagine pas qu'elle puisse inspirer d'autre sentiment que celui de la terreur. Je la lui ferai voir, cette cause toute puissante, entre son ame & son corps, pénétrant ses affections & ses desirs les plus cachés, & suivant tout le détail des fibres de son cerveau. Je la lui ferai reconnoître dans la nécessité qui résulte des loix de la Statique & de la Dynamique ; nécessité qu'on apperçoit dans tous les détails de la nature, qui forme même l'idée de la nature, & qui donna celle du *Fatum* à quelques anciens Philosophes.

CHAPITRE III.

La présence & l'efficace de la Cause souveraine sentie dans le commerce de notre ame & de notre corps, & reconnue dans tous les mouvemens de l'Univers.

ON parle continuellement de la nature, on lui rapporte tout, & l'on prend ce terme sous deux acceptions fort différentes. Tantôt on entend par la nature l'ordre des choses, le systême de l'Univers, ou quelqu'un des systêmes particuliers dont le concours forme l'harmonie générale du monde, comme quand on dit que rien n'est plus admirable que la conspiration de tant d'êtres si variés, qui semblent tendre à s'entredétruire, & conspirent cependant à l'unité d'un seul systême général ; c'est en ce sens que l'on dit, que la nature est merveilleuse. Tantôt on entend par la nature, la cause même de cet ordre, comme quand on dit: Quelle sagesse que celle, qui de l'opposition & du combat de tant d'élemens contraires, fait le principe inaltérable de leur liaison, & les fait tendre à l'unité d'un même plan ! Ici l'on fait naturelle-

Deux idées différentes liées au mot *Nature.*

ment cette inversion de rapport, sur laquelle j'ai tant insisté dans mes Elémens de la Métaphysique, sur laquelle j'établis toute la variété de nos idées, & qui a si fort effrayé plusieurs de mes Lecteurs. Car celui qui admire l'ordre de l'Univers, en admire comme tacitement le suprême Architecte, quoiqu'il ne s'occupe directement que de l'ouvrage ; il donne par conséquent un autre objet à son attention, lorsqu'il la dirige directement vers la Sagesse souveraine, alors il ne pense qu'indirectement à l'ouvrage. Tout cela est si simple, que je ne comprens pas comment on trouve tant de difficulté à définir la nature ; ni comment on se croit forcé de monter son imagination, & de se livrer à tout l'enthousiasme poëtique ; pour trouver ce qui s'offre de soi-même à l'esprit.

Dans le monde materiel tout est en même tems & contingent & necessité.

Les Anciens Philosophes tirérent du systême de l'Univers ce principe qui semble un paradoxe, & qu'on doit regarder comme la clef de toute la Philosophie, que tout, dans l'Univers matériel, est contingent & sous la nécessité. Cette nécessité sous laquelle tout se combat & se réunit, ils l'ont appellée la nature & la cause nécessitante, le *Fatum*. Qui fait si, entendant par ce mot la Divinité suprême,

la plûpart, par un esprit religieux, n'ont pas voulu la désigner par un titre qui lui fût propre, & s'ils ne se sont pas fait scrupule de lui donner un nom prostitué à des hommes, à des bêtes, à des statues, en l'appellant Dieu. Ils soumettoient les Dieux mêmes au Destin. C'est pour cela, sans doute, que Moyse donne au Créateur un nom incommunicable. Plusieurs Anciens appeloient Fatum, la Cause universelle.

D'où tiroient-ils ces vues si sublimes? d'où nous les pouvons tirer nous-mêmes, de l'observation sur la constance & sur l'efficace des loix qui gouvernent le monde; quoiqu'ils ne les connussent pas comme Galilée, Descartes & d'autres Modernes nous les ont fait connoître; ils sçavoient qu'il y en avoit.

Qu'est-ce donc que la Nature? Les loix constantes & efficaces par lesquelles tous les phénomenes sont produits & combinés dans l'Univers, & conspirent à l'unité d'un systême magnifique, sont en même-tems contingens & nécessaires: loix vives & universelles, qui portent immédiatement leur exécution, auxquelles tous les corps sont soumis nécessairement, tant ceux qui sont organisés sur des plans particuliers, comme les corps des animaux & des plantes, que ceux qu'on regarde comme bruts: loix des- Ce que c'est que la Nature.

quelles dépend absolument l'espèce d'empire que nos ames ont sur nos corps. Telle est la nature considérée par rapport à la totalité de l'Univers.

Sens plus étroit dans lequel on prend ce mot nature.

On prend encore le mot nature dans un sens moins étendu pour la forme des animaux, tant intérieure qu'extérieure, & surtout pour le plan d'organisation de leur cerveau, où leur art, leurs mœurs, le caractère matériel qui répondroit à l'imagination, sont déterminés, constituent leur nature ou leur essence. Mais dans l'ame, outre un plan d'organisation plus étendu, est un commerce de l'ame & du corps, soumis aux loix particuliéres de l'union de l'une & l'autre substance, & c'est ce qu'on entend par la nature des animaux, de l'homme, &c.

Des loix sont les vraies causes nécessitantes de tous les phénomenes que nous voyons.

Toutes ces loix sont donc les vraies causes nécessitantes de tous les phénomenes que nous voyons. Si nous les connoissons parfaitement, si nous saisissons bien clairement les circonstances où se trouve chaque corps; en étudiant un phénomene, nous dirons cela arrive, en conséquence de telle loi universelle. Donc cette loi seroit à notre égard la vraie cause du phénomene, puisqu'en derniére analyse, ce seroit le dernier terme auquel nous le rapporterions. De même à l'égard des

mouvemens du corps déterminés par notre volonté, nous verrions, tout bien examiné, qu'ils doivent être uniquement rapportés à telle loi de l'union de l'ame & du corps. C'est bien notre volonté qui détermine ces mouvemens, & qui pourroit ne les pas déterminer. Mais pourquoi notre vouloir est-il exécuté ? c'est en conséquence de telle loi du commerce qui est entre l'ame & le corps; & c'est cette loi, & non notre volonté, qui impose à nos membres la nécessité de nous obéir.

Ces loix, toutes universelles qu'elles sont, ne sont pas des modèles abstraits de phénomenes, puisqu'elles les déterminent tous en particulier; ce sont des volontés, & les volontés d'une Intelligence présente à tout; puisqu'elles agissent partout; d'une Intelligence qui voit les circonstances où chaque corps se trouve, & la loi selon laquelle il doit recevoir telle modification; d'une Intelligence qui rapporte tous les cas particuliers au plan de l'Univers; d'une Intelligence, dont le vouloir est immédiatement suivi de l'exécution.

La même cause qui nous fait obéir par nos mem-

Après avoir saisi ces grandes vérités, observons d'abord ce qui se passe en nous pour y découvrir la perception intime de cette cause souveraine; ensuite, étu-

bres, fait le jeu de la nature.

diant les loix qui gouvernent le monde; nous découvrirons bientôt que la cause qui lie le commerce de notre ame & de notre corps, est la même qui entretient l'harmonie de l'Univers.

Nous avons la perception d'une volonté qui opére par le vouloir.

J'avance d'abord, que nous connoissons très-distinctement l'efficacité d'une volonté qui réalise ses termes, qui exécute immédiatement. C'est le grand caractère que nous venons de découvrir dans la nature. Qu'on demande à qui l'on voudra, pourquoi il fait telle action, pourquoi il porte la main à sa tête; c'est, répondra-t-il, parce que je le veux. Il croit donc qu'il y a un rapport de nécessité entre vouloir remuer son bras, & le mouvement de ce bras, & ce rapport de nécessité, est très-réel dans celui dont le bras n'est pas perclus. Mais, qui forme ce rapport? Est-ce la volonté même de remuer le bras? Une paralysie, un nerf coupé, l'effort pour lever un poids supérieur au ton des nerfs, l'ignorance profonde du méchanisme propre à produire ce mouvement, nous prouvent bientôt que ce n'est pas nous qui formons ce rapport entre notre volonté & nos membres. Cependant nous la sentons, cette nécessité, nous sentons qu'elle n'est point de nous, nous sentons donc

que c'eſt l'effet d'une volonté étrangère.

Le faux Traſibule, a reconnu en nous cette efficacité empruntée, il faut l'écouter. « Parmi les corps, les uns ſe » meuvent, parce qu'ils ſont frappés par » d'autres corps déjà en mouvement; les » autres ſe meuvent d'eux-mêmes, c'eſt-» à-dire, ſans que nous voyons aucune » cauſe extérieure de leur mouvement. » Par exemple, lorſque je coupe la cor-» de qui tient un corps peſant ſuſpendu » en l'air, ou la corde d'un arc tendu, » il arrive que ſur le champ, le corps » peſant deſcend vers la terre, & l'arc » ſe détend & ſe redreſſe. Mais cette ex-» périence n'apprend autre choſe, ſinon, » qu'il y a des corps qui ſe meuvent, » ſans qu'on voye rien d'extérieur qui » les pouſſe. Les hommes & les autres » animaux vivans, ſe remuent de mê-» me, ſans qu'on voye rien d'extérieur » qui les pouſſe. Nous ſentons, à la » vérité, que ce mouvement ſuit une » volonté que nous ſommes tentés de » croire en être la cauſe. Mais, comme » il arrive ſouvent que nous ſommes mis » en mouvement, par le concours de no-» tre volonté, & quelquefois malgré » elle; comme il arrive dans les mou-» vemens involontaires, que notre vo-

N. 166. Traſibule a reconnu cette efficace étrangère à notre vouloir.

» lonté ne peut ni produire ces mouve-
» mens, ni arrêter celui qui eſt excité
» dans certaines parties de notre corps,
» comme les bras, les jambes, la lan-
» gue; il eſt évident que notre volon-
» té toute ſeule, ne ſuffit pas, pour pro-
» duire du mouvement en nous, & qu'il
» *faut le concours d'une autre cauſe, quelle*
» *qu'elle ſoit.* »

Saiſiſſons cet aveu forcé, & voyons quels ſont les caractères de cette cauſe, qu'on affecte de méconnoître.

Obſervations qui nous conduiſent à reconnoître la cauſe de la correſpondance néceſſaire de nos membres à notre volonté.

1°. C'eſt une choſe univerſellement reconnue, que le principe de nos mouvemens eſt dans nos nerfs, & que ces mêmes mouvemens ſont exécutés par le jeu des fibres muſculaires.

1. Le principe de nos mouvemens dans nos nerfs.

2. Nous ignorons les moyens de mettre nos nerfs en action.

2°. Nous ne reconnoiſſons en aucune maniére, la poſition, la longueur, la contexture de nos nerfs, ni le principe méchanique de leurs mouvemens. Si ce principe eſt un liquide ſpiritueux, qui enfile de petites fibres, empaquetées ſous chaque enveloppe des nerfs, ou ſi c'eſt une ſimple tenſion qui part de l'origine. Nous ignorons de même, comment les fibres muſculaires ſont mis en action. C'eſt-à-dire, en un mot, que le genre de méchaniſme qu'il faut produire dans les nerfs & dans les muſcles,

pour remuer d'une certaine maniére un de nos membres, eſt un myſtère auſſi profond pour celui qui poſſéde le mieux l'Anatomie, que pour ceux qui ne l'ont jamais étudiée. Par exemple, pour prononcer le nom de Dieu, quels ſont les nerfs qu'il faut mouvoir, quels ſont les muſcles particuliers de la langue qui doivent être gonflés ? faut-il darder des eſprits dans des tuyaux nerveux qui y répondent ? D'où tirer ces eſprits ? en quelle quantité ? Faut-il les faire couler, & en quelle quantité ? Où ſont les orifices des tubes, vers leſquels ils doivent être dirigés ? Ou ſi l'on croit que les nerfs agiſſent en les tirant vers le cerveau, comment les tirer, pour mettre en jeu l'appareil de la langue ? Nous ne ſçavons rien de tout cela. Nous connoiſſons tout auſſi peu le jeu de nos nerfs & de nos muſcles, & dans nos mouvemens libres & dans ceux qui ſont contraires à notre volonté, tels que les mouvemens convulſifs, & ceux qui préviennent l'exercice de notre liberté. Cependant il eſt évident, que la langue n'articulera un tel mot, qu'autant que ces moyens méchaniques auront été employés avec préciſion ; & que l'articulation de ce mot, eſt l'effet phyſic & néceſſaire de l'uſage

Donc l'emploi de ces moyens n'eſt point l'effet né-

nécessaire de notre volonté.

de ces moyens inconnus. Mais notre volonté ne détermine aucun de ces moyens, n'en choisit aucun, n'en connoit aucun. Donc l'emploi précis de ces moyens, n'est point physiquement produit par notre volonté.

La cause qui emploie ces moyens est une Intelligence.

3°. Cette cause qui opére l'obéissance nécessaire de nos membres à notre volonté, ne peut le faire sans supléer à notre ignorance, & à notre impuissance. Elle connoît d'une part notre desir, voit dans notre ame, & y voit immédiatement malgré nous. Quel caractère! un être qui voit dans notre volonté & malgré elle! D'autre part, elle connoît la configuration intérieure de notre cerveau, suit tous les nerfs depuis leur origine, jusques dans leur distribution, dans nos muscles. C'est donc une Intelligence. Dans un homme bègue, elle fera jouer l'appareil de la langue, suivant le ton des fibres, & malgré lui, sa prononciation sera embarrassée, & elle sera nette dans celui dont la langue n'a pas ce défaut.

C'est le vouloir de cette Intelligence qui forme la nécessité de

4°. Nous sentons un rapport de nécessité entre la volonté de prononcer ce mot, *Dieu*, & sa prononciation actuelle. Ce n'est point notre volonté qui fonde ce rapport, cet effet est contingent,

parce qu'il a dépendu de nous de vouloir ou de ne pas vouloir, qu'il fût produit. Les mouvemens d'où il résulte de la part des nerfs & des fibres musculaires, ne sont point produits par le choc, par la compression, par le frottement, par l'attraction d'aucun corps; or, un mouvement qui n'est point communiqué par un autre mouvement, est l'effet de la volonté qui le détermine. Donc les mouvemens des fibres nerveuses, qui concourent à l'articulation du mot *Dieu*, sont les effets immédiats de la cause qui les produit, & nous sçavons que nous ne sommes point cette cause. Donc dans le service nécessaire que nous sentons que nos membres nous rendent, nous éprouvons l'efficace immédiate de la loi de l'union de l'ame & du corps, la force d'une Intelligence qui opére par le seul vouloir.

correspondance de nos membres à nos volontés.

Donc cette Intelligence opére par le seul vouloir.

5°. Nous nous sentons passifs dans tout ce qui fait que nous sommes ou bien ou mal. La même cause qui voit le fond de notre ame malgré nous, & qui connoît immédiatement les parties innombrables de notre cerveau, & dont nous sçavons que nous dépendons absolument, a posé les loix de l'union de l'ame & du corps. Elle entretient tout le commerce

Elle est le principe unique de toutes nos connoissances.

réciproque de ces deux ſubſtances diſparates. Elle eſt parconſéquent le principe unique de toutes nos ſenſations & de toutes nos connoiſſances.

Elle eſt immenſe.

6°. Tous les hommes ſont formés ſur le même ſyſtême, ſe ſervent de leur membres, comme moi, dans toutes les contrées de l'Univers. C'eſt en me comparant à cette cauſe infinie, que je vois que je puis être imité à l'infini, par des êtres faits ſur le même modèle. Dans mille occaſions, je compte ſur le pouvoir qu'ils ont ſur leurs membres, comme ſur celui que j'exerce ſur les miens. Je ſens donc l'immenſité de cette cauſe, de laquelle je tiens le ſervice que me rend mon corps.

Réſultat de ces ſix obſervations.

Il eſt donc conſtant par ces ſix obſervations ſur des phénomenes, tirés du plus intime de notre ame, que nous avons la perception d'une Intelligence, qui opére par le vouloir; puiſque nous ſentons la néceſſité de la correſpondance de nos membres à nos volontés, & que nous voyons clairement que cette néceſſité ne vient point d'une force qui nous ſoit propre; mais de celle d'une Intelligence, à laquelle tout ce qui ſe paſſe dans notre ame, & l'état précis de notre cerveau, ſont continuellement pré-

ſens. Nous avons une perception ſi vive de cette néceſſité, que nous nous irritons contre ceux qui nous ſoutiendroient, qu'un mouvement libre que nous avons donné à notre main, n'eſt pas une ſuite de notre volonté. Que faiſons-nous alors? nous attribuons par une erreur groſſière, la ſouveraine puiſſance à cette volonté. Nous avons donc la perception d'une force dont l'effet eſt infaillible, & que nous imaginons fauſſement nous appartenir. Il réſulte encore de-là, que les cauſes occaſionnelles ne ſont point un ſyſtème, mais un fait établi ſur l'expérience; & cette ſeule découverte doit rendre précieuſe à tous les hommes, la mémoire du P. Malebranche.

Examinons préſentement ſi la même cauſe qui a poſé les loix de l'union de notre ame avec notre corps, loix vives & immédiatement opérantes, n'eſt point la même qui a établit celles de la Dynamique & de la Méchanique; c'eſt le ſecond objet de ce Chapitre.

2. L'intelligence qui a poſé les loix de l'union de l'ame & du corps a-t-elle poſé celles qui régent l'Univers

Premiére Obſervation. C'eſt un principe inconteſtable, que la matiére eſt par elle-même indifférente au mouvement & au repos. L'un & l'autre de ces états, eſt une maniére d'être particuliére; un

corps peut exister le même, sous l'un ou l'autre de ces modes. Le repos paroît un mode unique & sans variété. Cependant comme un même corps peut être conçu dans une infinité de positions différentes, qu'il peut appuyer sur chaque face de sa superficie, ou être soutenu en l'air, par quelque verge inflexible, insérée dans laquelle on voudra des parties de cette superficie, on est obligé de reconnoître bien des variétés, dans cette maniére d'être, qui paroît si simple. Pour décider du repos de ce corps, il faut déterminer sa situation. Il y a donc comme une infinité de façons, selon lesquelles un corps peut être mis en repos, & toutes lui sont indifférentes. La multiplicité des modes du mouvement est toute autre, soit par rapport au degré de vitesse, soit par rapport aux directions constantes ou variables qu'il peut suivre. Mais il n'est aucune de ces façons d'être particuliéres, sans laquelle ce corps ne puisse subsister individuellement le même. Elles sont donc chacune indifférente au fond de son existence. L'inertie que nos Modernes ont reconnue, prouve seulement qu'un corps n'est pas indifférent à sa maniére d'être actuelle; & qu'il faut qu'une puissance extérieure l'en tire,

pour lui faire changer de ſituation : ce qui revient à dire, que la matiére ne peut d'elle-même ni ſe donner des modes, ni s'en dépouiller. Quant à la perte de viteſſe, qu'on obſerve dans tous les mouvemens communiqués, & qu'on rapporte à une réſiſtance de la part du corps qui eſt déplacé, il y auroit bien des choſes à dire, qui nous écarteroient de notre objet. J'obſerverai ſeulement qu'il eſt beaucoup plus ſimple d'attribuer aux loix du mouvement même cette perte, qu'à une faculté active qu'on ſuppoſeroit dans la matiére ; faculté qu'on ne comprend point, & qu'on ne pourra jamais définir.

Tout mouvement eſt contingent dans la matiére.

Tout degré de viteſſe, toute direction, toute ſituation fixe, ou toute maniére de repos, ſont donc des choſes contingentes dans la matiére, puiſque la même maſſe individuelle ſubſiſte, ſoit qu'elle ſoit déterminée à telle façon d'être, ou à telle autre. Or tout ce qui eſt indifférent à l'exiſtence numérique d'un être, & qui s'y trouve, doit être rapporté à un choix ; donc tout degré de vîteſſe, toute direction, toute ſituation fixe, ou toute maniére de repos que l'on voit dans un corps, y eſt par un choix ; donc il eſt contingent.

La matiére reconnue universellement pour passive.

Seconde Observation. C'est encore un autre principe constant, que la matiére est absolument passive. Car son indifférence au mouvement ou au repos, n'est pas active, elle n'est pas sensée opter entre l'un ou l'autre de ces modes, mais elle en est simplement susceptible. Les loix sous lesquelles les corps sont mis en mouvement, ou fixés à quelque situation, leur impriment donc une nécessité absolue. Dans le choc, où il nous semble que nous voyons tant d'activité de la part des corps, tout est cependant passif ; qu'un corps A soit en mouvement, & atteigne un corps B, le premier est mû par une activité étrangère, & non par une force qui soit à lui (le faux Trasibule en convient dans le dernier Extrait de sa Lettre, que nous avons donné) & le second corps nous paroît mis en mouvement par l'action du premier. Le premier (je parle des corps à ressort, où l'on croit appercevoir des marques d'activité) en atteignant le second corps, est comprimé, change de figure ; il en arrive autant au second. Cette compression suppose l'écoulement d'un fluide de la partie atteinte de chaque corps, ou au moins une maniére d'expension de ce fluide, différente de celle qu'elle avoit, si l'on ne veut pas que

Cette passibilité prouve l'activité des loix sous lesquelles les corps sont mis en mouvement.

que ce fluide s'échape en partie. De part & d'autre, le rétablissement du ressort se fait encore par une action qui existe hors des corps, par le retour du fluide qui avoit abandonné les parties comprimées dans ces mêmes parties, ou par son rétablissement à la même disposition qu'il avoit dans ce corps; & ce fluide ne peut être considéré comme partie du solide. Il est donc évident que la cause qui bande le ressort des corps, & celle qui les débande leur est extérieure; & ces mêmes fluides étant dirigés par les loix de l'hydraulique & de l'hydrostatique, qui sont étrangères à ces fluides, il est démontré que tous les corps, dans tous leurs mouvemens, dépendent passivement & absolument des loix des mouvemens, & que l'effet du choc est toujours nécessairement déterminé par l'activité de ces mêmes loix.

Ces loix sont posées librement.

Troisième Observation. Quoique les loix du mouvement soient souverainement efficaces, & que tous les phénomenes arrivent infailliblement dans le cours de l'Univers, auquel la liberté humaine n'a point de part, ces phénomenes sont cependant contingens, parce que l'établissement de ces loix est libre de la part du Créateur. Les Philosophes obscurcissent

un principe si simple, en s'obstinant à placer les loix du mouvement dans la classe des idées métaphysiques. Cette erreur n'est que trop répandue, il n'est pas nécessaire de composer des volumes pour la discuter & la réfuter. De simples réflexions sur les premiéres de ces loix suffisent.

La premiére loi est libre.

La premiére décide qu'un corps mis en mouvement, suit la ligne droite le plus qu'il est possible; c'est-à-dire, qu'un corps qui a été déterminé à changer continuellement de situation, suivra la ligne droite. Elle est très-vraie & très-conforme à l'expérience; mais la maniére dont on l'énonce, forme un équivoque qu'il faut lever. Veut-on dire que la cause qui détermine le corps à changer de situation, ne lui prescrivant aucune direction de route, il prendra de lui-même la direction de la ligne droite? il est évident que cela n'auroit pas de sens, puisqu'il est convenu que les corps sont absolument passifs; pourquoi supposera-t-on que rien n'étant prescrit à un corps pour la direction, il en prendra une de lui-même? D'ailleurs il implique qu'un corps soit déterminé à se mouvoir, & que le sens de son mouvement demeure indéterminé; il faut donc concevoir que par la

loi même, la détermination en ligne droite est prescrite à tout corps. Et la question étant réduite à ces termes, comment prouveroit-on que cette loi est nécessaire ? Une bille frappée par une autre, dans un sens exprimé par un de ses diamètres, n'a point de raison de s'écarter, dit-on, ni à droite ni à gauche ; fait-elle donc quelque chose par raison ? Une raison est-elle une activité ? L'action du choc est donc dûe à la loi ?

La seconde régle est qu'un corps mû, persévére dans sa vîtesse & dans sa direction jusqu'à ce qu'une cause étrangère retarde ou accélére son mouvement, & le force à changer de route, ensorte qu'il la suivroit éternellement, avec le même degré de vîtesse. * On prend encore cette loi dans la rigueur métaphysique, & comme dépendante de la nature même des corps. Mais pour se désabuser, il suffit de substituer dans l'énoncé de la loi, la définition de mouvement. La loi sera ainsi

La seconde l'est aussi.

* J'ose présenter ces vues à l'Académie de Berlin, qui demande depuis longtems, si le principe des loix des Méchaniques est métaphysique; mais je n'ai pu les détacher du fond de cet Ouvrage. Ainsi c'est plutôt pour la consulter, que pour concourir au prix, que je supplie cette Académie de faire quelqu'attention à ces observations.

transformée; un corps étant déterminé à changer de ſituation, en changera toujours, juſqu'à ce qu'il ſoit fixé par la rencontre de quelque corps, ou que la rapidité de ſes changemens ſucceſſifs ſoit rallentie. Or voit-on quelque choſe dans la nature du corps qui nous force de penſer qu'un corps étant déplacé, doit par ſa nature changer perpétuellement de ſituation? Dira-t-on qu'un corps étant purement paſſif, conſerve néceſſairement le mode qu'il a actuellement, parce qu'il ne peut s'en donner un autre? C'eſt une vraie inertie; & cela eſt très-certain, ſi l'on parle du corps en repos. S'il eſt placé d'une telle maniére, il ne ſe dérangera pas de lui-même; il n'a point beſoin de force pour reſter en repos. Mais voit-on de même qu'un corps changeant de ſituation, doit en changer toujours? Non; parce que pour changer, il faut continuellement ſe donner une nouvelle poſition. Or, par la même raiſon qu'un corps en repos ne peut de lui-même ſe donner une nouvelle ſituation quand il en a changé, il a beſoin d'une force pour perdre la ſituation où il eſt parvenu, & pour en prendre une autre. La loi ne ſuit donc point de la nature des corps. Ce que je trouve ici d'inconcevable, c'eſt que les

Philoſophes mêmes qui ſont convaincus que le monde eſt gouverné par la cauſe qui l'a créé, veulent pourtant qu'on traite la Phyſique, en faiſant abſtraction de l'Auteur de tout ce qu'il y a de phyſic. Ils perpétuent à l'infini les effets de cette ſeconde loi du mouvement, & ils nous diſent que c'eſt la ſuite du choc; comme ſi une cauſe bornée pouvoit avoir un effet infini. On conçoit au contraire très-aiſément, que cette loi étant le vouloir ſouverainement efficace, l'effet peut être infini.

Jamais je n'ai compris ce qu'entendent nos Philoſophes, lorſqu'ils nous enſeignent que le mouvement d'un corps, pendant toute ſa durée, eſt l'effet du choc, & que cet effet ſeroit éternel, s'il ne ſurvenoit point d'obſtacle; ſi le corps, par exemple, alloit dans le vuide. Croient-ils qu'une bille déplacée par une autre, & qui s'écarte après le choc, ſe donne à chaque inſtant de petits coups équivalens au premier choc, pour continuer dans ſon changement? Non certainement. Qu'imaginent-ils donc? qu'à l'occaſion du choc un certain être métaphyſique, qu'on appelle mouvement, paſſe dans le corps qui étoit auparavant en repos, en pénétre toute la maſſe,

l'anime & le tranſporte continuellement d'un lieu à un autre? Ici, être métaphyſique & être imaginaire, n'eſt-ce pas la même choſe? Je ne demande pas quelle puiſſance tranſporte ou tranſvaſe cet être métaphyſique d'un corps dans un autre; je n'aime point à chicaner mal-à-propos, cependant j'embarraſſerois beaucoup nos Philoſophes, ſi je les priois de me déſigner ce qui donne du mouvement au mouvement. Mais je les ſupplie d'obſerver que ce qui étoit dans la bille A, avant qu'elle atteignît la bille B, n'étoit que la maniére dont ce corps A changeoit continuellement de ſituation; c'étoit donc ſa maniére d'être: or une maniére d'être peut-elle ſe détacher de ſa ſubſtance pour s'aller loger dans une autre? Non, ſans doute; mais B reçoit, à l'occaſion du choc, non une partie individuelle de la façon de changer du corps A, mais une autre maniére d'être qui eſt propre au corps B, & qui n'a jamais été dans le corps A. Donc le corps A n'a rien communiqué au corps B. Donc il eſt démontré que le corps A n'eſt point cauſe exactement de la maniére d'être nouvelle du corps B. Donc il n'y a rien dans la nature du corps A, d'où réſulte la ſeconde loi du mouvement. Donc cette loi n'eſt

pas métaphysiquement néceſſaire. Je prie le Lecteur de bien obſerver, & de retenir ſoigneuſement ces deux conſéquences.

Autre loi toute auſſi libre.

Prenons un troiſième exemple. Un corps étant ſollicité par deux forces, dont les directions ne ſont pas diamétralement oppoſées, mais ſont un angle, ſe prête autant qu'il eſt poſſible aux deux efforts, & décrit le diagonale du parallelogramme des forces. Cette loi eſt conforme à l'expérience, comme les deux autres; mais elle eſt très-mal rendue. Que ſignifie ce mot *ſe prêter* ? Suppoſe-t-on de la liberté dans ce corps ? Lui donne-t-on la connoiſſance des points vers leſquels il eſt pouſſé, celle du parallelogramme des deux directions ? Ce ſeroit une extravagance; c'eſt cependant ce que l'on ſuppoſe, lorſqu'on dit qu'il faut bien que ce corps céde, autant qu'il eſt poſſible, aux deux impulſions; qu'il le fait en ſuivant la diagonale; qu'il rend nulles les deux impulſions, en s'écartant des deux points vers leſquels il eſt pouſſé; qu'il obéit à l'une & à l'autre en cédant à ce qui reſte des deux forces combinées, après en avoir ſupprimé ce qu'il y a de directement oppoſé dans la contrariété de leurs directions.

Voilà comme le langage figuré altére & obscurcit la Philosophie ; sous un appareil recherché & pompeux, nos sçavans Modernes n'y ont introduit qu'un vain jargon qui éblouit à la vérité, mais en nous laissant toute notre ignorance. Dissipons cette fausse lumiére. Une force pousse un corps du Nord au Sud, elle lui imprime un mode par lequel en une seconde il changeroit de situation un tel nombre de fois sur une ligne droite. Une autre force les pousse en même-tems de l'Orient vers l'Occident ; toute seule elle le déplaceroit tant de fois dans une seconde sur une autre ligne droite. Mais au contraire le corps suit une troisième ligne droite, avec une vîtesse différente de celle qu'il auroit eu en cédant à une seule des deux forces. Il a donc un troisième mode différent des deux autres ; & l'on n'oseroit dire que ce mode est un mixte composé des deux autres. On ne prétendroit pas avec plus de raison, que ce corps par sa nature doit se donner ce troisième mode ; donc il n'y a point de cause métaphysique de cette loi, prise de la nature des corps ; donc cette loi n'est pas nécessaire en elle-même, quoiqu'elle soit nécessairement exécutée. On voit donc encore dans tous les effets des

loix du mouvement, la néceſſité liée à la contingence.

Quatriéme Obſervation. Tout ce qui ſe paſſe dans le choc, reſſortit au raiſonnement. L'effet du choc, eſt le réſultat du rapport exact des maſſes qui ſe rencontrent, de leurs degrés d'élaſticité reſpectifs, de la vîteſſe abſolue d'un des corps; quand l'autre eſt ſurpris en repos, de leurs vîteſſes reſpectives, lorſque les deux corps vont à la rencontre l'un de l'autre; du ſens dans lequel ſe fait la rencontre; du milieu qu'ils parcourent: en ſorte que tout ce qui arrive dans le choc, peut être exactement calculé, & eſt parconſéquent, l'effet d'une cauſe intelligente, qui a poſé les loix de la Dynamique, des Méchaniques, de l'Hidraulique, &c. loix, qui opérent par elles-mêmes & ſans moyen.

Tout ce qui arrive dans le choc eſt ſoumis au calcul.

Les loix du choc appartiennent donc à une Intelligence.

Cinquiéme Obſervation. Comme ces loix ſont les mêmes par tout l'Univers, & dans tous les tems, qu'elles impriment une néceſſité abſolue à tous les corps, qui ne ſont mûs qu'en vertu de ces loix; que les corps ne connoiſſent ni ces loix en général, ni les cas particuliers de chaque loi où ils ſe trouvent, & ne peuvent être parconſéquent chargés de les exécuter, ſuivant les cir-

Immenſité de l'Intelligence qui a établi ces loix.

cc...ıances ; qu'ils ſont incapables de ſaiſir les rapports ſur leſquels elles ſont fondées ; qu'ils n'ont point de volonté libre pour prendre un parti raiſonnable ; qu'enfin, ces loix ſont rapportées au ſyſtême univerſel du monde, encore ignoré par chacun de ces corps, il eſt évident que l'Intelligence qui fonde ces loix, qui connoît tous les rapports des circonſtances, où ſont tous les mobiles, eſt partout préſente, donne le mouvement à toute la nature, & en général, & dans les moindres détails : qu'elle eſt parconſéquent immenſe.

L'attraction qui eſt une de ces loix, doit être rapportée à la cauſe qui opére par le vouloir.

Sixiéme Obſervation. L'attraction qu'on doit au moins regarder comme la cauſe déciſive de l'harmonie réguliére du mouvement des aſtres, prouve invinciblement que les loix de la nature, ſont les volontés d'une Intelligence telle qu'elle opére par le ſeul vouloir. Le ſoleil ignore les aſpects des planettes par rapport à lui. Chaque planette ignore le rapport de ſon volume à celui de tout autre aſtre, ſa diſtance par rapport à lui ; en un mot, les vrais élémens ſur leſquels ſa route eſt dirigée, lui ſont inconnus ; c'eſt cependant ſur ces connoiſſances, que ſa marche eſt réglée. On ſent combien je pourrois donner d'éten-

due à ce raiſonnement, à l'occaſion du retour de la cométe tant attendue.

Folie du ſyſtême d'Origenes.

Il faudroit avoir perdu le ſens, pour donner, avec Origenes, de l'intelligence aux planettes; & de quoi leur ſerviroit-elle, ſi l'on n'accordoit pas en même-tems à leur volonté, cette efficacité immédiate que nous ne pouvons attribuer à la nôtre, même dans l'eſpèce d'empire que nous avons ſur nous? De quel uſage ſeroit-il à une planette, de connoître ſes aſpects différens avec les autres planettes, & ſon éloignement de chacune d'elles, ſi elle n'avoit pas dans la volonté d'obſerver la loi de l'attraction, une force propre à l'exécuter: or lui donner cette force, c'eſt en faire un Dieu, & nous prouverons bientôt, qu'il n'y a qu'un ſeul Etre à qui appartienne cette admirable prérogative, d'opérer immédiatement par le vouloir. Il ſeroit donc fort inutile de s'obſtiner à ſoutenir que les planettes, ou des anges pour elles, ſont ſans ceſſe occupées à ſupputer leur route; genre de travail, dont nos Aſtronomes, tout habiles qu'ils ſont, ſentent les difficultés épineuſes. C'eſt, parconſéquent, la loi même de l'attraction, qui étant vive & ſouverainement efficace, régle le cours des aſ-

tres, suivant leurs masses, & leurs différences de distances relatives, puisqu'on ne peut nier que leurs mouvemens ne soient réglés par cette loi.

On ne blâme point les Astronomes de considérer le mouvement & l'attraction comme des quantités abstraites.

Les Astronomes ne calculent que pour trouver le cas précis de la loi d'attraction, où se trouve chaque planette. Je ne les blâme pas de traiter l'attraction comme une quantité, & de se prêter à des abstractions métaphysiques, d'où ils tirent des formules, dont les différentes combinaisons servent à confirmer leurs calculs. Je ne prétends pas non-plus, censurer le même procédé dans les sçavans, qui traitent des Méchaniques, & qui regardent le mouvement comme une quantité qui se répartit entre deux corps, après le choc. Si j'ai fait voir que cette idée est très-fausse, & que rien de la façon d'être, du corps A, ne passe dans le corps B, je ne condamne pas pour cela, l'usage des fictions abstraites, dont l'utilité est très-grande pour soumettre au calcul, ce qu'on appelle la communication des mouvemens, ou l'attraction. Il est vrai que je suis toujours étonné, quand je vois qu'on veut réaliser ces fictions; quand on veut, par exemple, établir métaphysiquement un effet méchanique, on suppose toujours de l'in-

telligence dans le mobile. D'ailleurs, quelles néceſſités phyſiques, peuvent réſulter de ces abſtractions? La fiction peut repréſenter l'effet phyſic, mais elle ne peut le produire.

Leurs fictions métaphyſiques ſont tirées de l'expérience.

En général, on tire d'un principe de métaphyſique, des conſéquences néceſſaires, mais elles ſe réduiſent à la poſſibilité. Un problême réſolu dans le cabinet, comme feroit la maniére de détourner le courant d'une riviére, qui endommage ſes bords, n'eſt pas l'exécution de la choſe. Au reſte, les loix du mouvent que nous connoiſſons, ont été tirées de l'expérience, par Galilée, & par d'autres; celles du Ciel par Képler; M. Deſcartes s'étoit beaucoup appliqué à la Métaphyſique pour les découvrir, & il y a échoué. On a remarqué que les corps dans leur chute, ou dans le choc, obſervoient certaines loix très-conſtament, ou plutôt étoient réglés ſur certaines loix. Où ſont ces loix? c'eſt la queſtion. Dans notre eſprit? Qu'opéroient-elles? Dans les corps? Qui oſeroit le dire? Comme loix, ce ſont les idées d'une Intelligence; comme univerſelles, ce ſont les idées d'une Intelligence immenſe; comme néceſſitantes, ce ſont des idées adoptées par une volon-

lique, de l'Hidroftatique & celles des corps organifés, tant animaux que végétaux ? Les deux derniéres obfervations ne permettent pas d'héfiter fur cette queftion. Elles prouvent évidemment qu'on avanceroit une contradiction, fi l'on foutenoit qu'on a befoin de deux Intelligences, & dont la volonté eût la propriété d'exécuter immédiatement par le vouloir, pour rendre raifon de tous les événemens & de tous les phénomenes.

On démontre qu'un même corps ne peut être foumis à deux Intelligences, qui auroient la propriété d'opérer par le vouloir.

Suppofons pour un moment que telle de ces caufes modifie mon ame, la lie à un corps, pouffe les loix fouveraines de cette union, & qu'une autre de même nature ait établi les loix générales du mouvement, & également puiffantes : je dis qu'un même corps ne peut être foumis à ces deux Intelligences ; car chacune agiroit fur cet être par la force de fa volonté, & n'agiroit pas par fa propre force, le néceffiteroit, & ne le néceffiteroit pas. Puifque l'effet du vouloir de l'une dépendroit également du vouloir de l'autre ; chacune d'elles feroit par elle-même infuffifante à produire fon action. Donc cet effet ne feroit produit par l'efficace immédiate d'aucune de ces deux caufes. Donc aucune n'auroit la propriété dans laquelle on fait confifter fon effence;

c'eſt-à-dire, que par la ſuppoſition elle auroit, & n'auroit pas en même-tems, une volonté qui réaliſe immédiatement ſes termes. Il eſt impoſſible de faire un uſage plus légitime du principe de contradiction.

Mais nous avons vu dans les deux derniéres obſervations, que notre corps eſt aſſujetti à deux eſpéces de loix, à celles qui établiſſent la correſpondance réciproque du corps & de l'ame, & à celles qui décident généralement des effets du choc, du reſſort, du frottement & de l'attraction. Quand je veux remuer mon bras, & qu'il eſt bien conſtitué, il ſe remue néceſſairement ; les loix de la communication des mouvemens, & celles de l'union de l'ame & du corps, concourrent à cet effet ; donc ces loix ſont ordonnées par la même intelligence & la même volonté.

Ce qui forme une démonſtration de l'unité de Dieu.

Pour éclairer ceux qui voudroient diſtinguer deux cauſes opérantes par le vouloir, dont l'une régleroit tous les corps par les loix de la Dynamique, & l'autre auroit pour domaine particulier le principe organique des nerfs qui doit être ouvert ou fermé pour faire agir nos muſcles à notre gré, nous emploirons une comparaiſon. Un réſervoir eſt diſpoſé de

On tenteroit envain d'établir deux puissances qui opérent par le vouloir, en donnant à l'une un domaine absolu sur toute la nature, & bornant l'autre au principe organique de nos mouvemens libres.

maniére, qu'il peut servir à arroser différentes parties d'un jardin par des rigoles disposées exprès; le Jardinier ouvre une bonde pour arroser un quarré, la bonde ou la vanne étant levée, l'eau coulera selon les loix de l'hydraulique, sans que le jardinier y intervienne. Il y a de même quelque petite soûpape à ouvrir ou à fermer, pour retenir le sang dans un muscle, ou pour le faire couler, ou enfin quelque chose à remuer dans ce genre, soit à l'origine de chaque nerf, soit dans chaque muscle: (pour ne prendre aucun parti, dans les disputes des Anatomistes. à ce sujet,) servons-nous du mot de soûpape: ce sera une petite portion de matiére soumise absolument & exclusivement à la puissance qui sert nos volontés dans l'opinion de ceux qui distinguent deux Intelligences. Or, il est facile de démontrer, que la matiére employée à cette soûpape, est en même-tems souverainement dépendante de la cause de l'union de l'ame & du corps, & de la cause des mouvemens méchaniques. Car le mouvement de cette soûpape arrive dans le somnambule, dans l'homme en délire, dans un état convulsif. Voilà donc cette petite partie, quelle qu'elle soit, de notre corps, qu'on vouloit soumettre

à la cause particuliére de l'union, soumise aussi à celle des loix générales, puisque tous les jeux de la machine qui ne sont pas libres, appartiennent, dans le système auquel on voudroit se fixer, à la cause générale des mouvemens. De plus, cette soûpape n'existoit-elle pas avant que nous fussions conçus ? n'existera-t-elle pas après notre mort ? & dans ces deux tems, faisant partie de différens mixtes, n'étoit-elle pas, ne sera-t-elle pas dans la dépendance de la cause universelle des mouvemens ?

L'inutilité de cette distinction étant prouvée d'une maniére invincible, on ne peut affoiblir la démonstration de l'unité de la cause universelle, de la cause intelligente qui produit par le vouloir. La nature n'a qu'un seul Législateur, & sa législation porte son exécution dans les astres, sur la terre, dans l'homme, & dans le plus petit animal. L'unité de dessein dans l'Univers prouve donc l'unité du Créateur, non par des principes métaphysiques, mais par le principe de contradiction appliqué à des faits que nous trouvons constament en nous. Il n'y a qu'un seul Législateur de la nature.

Ce n'est pas qu'on ne pût emprunter, d'une saine Métaphysique, des principes qui conduiroient au même but. L'unité de des- L'unité de dessein dans l'Univers, prouve mé-

taphyſique-ment l'unité de Dieu.

ſein dans le monde, annonce également, & l'unité de l'Intelligence qui a formé le projet, & l'unité de la volonté qui l'éxécute, comme on l'a prouvé bien des fois ; & dès que l'on eſt convaincu que la nature de tous les corps eſt indifférente à toute maniére de ſituation conſtante, à toute maniére de repos, ou d'occuper un autre lieu, on peut conclure directement que toute ſituation fixe ou changeante des corps, eſt l'effet immédiat du choix d'une Intelligence. C'eſt ſur cette vue de la volonté ſouveraine qui opére par le vouloir, que pluſieurs anciens Philoſophes, & ſurtout Ariſtote, enſeignoient que le mouvement a une cauſe qui n'eſt pas un mouvement; que la figure des corps a une cauſe qui n'eſt pas une forme. Cette façon énigmatique de s'exprimer, ceſſe de l'être quand on a bien approfondi les obſervations que nous avons raſſemblées dans ce Chapitre; & quand le faux Traſibule s'en mocque, ſes railleries forcées prouvent uniquement combien il étoit inférieur à tous ces grands hommes.

Explication d'un paradoxe d'Ariſtote & de quelques autres Philoſophes.

Unité de la cauſe qui nous modifie.

Notre ame ne peut pas devoir ſon exiſtence à une Intelligence, ſes ſenſations à une ſeconde, & ſon empire ſur les membres de ſon corps à une troiſième,

en ſuppoſant à ces trois Intelligences la ſouveraine activité. Cette cauſe qui lit dans notre ame, qui nous procure l'obéiſſance de notre corps, &c. eſt celle dont nous nous ſentons dépendans dans le fond de notre exiſtence, & dans tout ce que nous éprouvons paſſivement en bien ou en mal. C'eſt celle dont nous ſentons la préſence & l'action dans toute ſenſation. Car comme nous avons prouvé, qu'un même corps ne peut être ſoumis à deux cauſes différentes, leſquelles auroient toutes deux la propriété d'exécuter par le vouloir, nous pouvons prouver de même que nous ne pouvons devoir le fond de l'exiſtence à un de ces êtres, & nos modifications à l'autre. Donc en ne conſultant que notre ame, dès que nous ſentons l'impreſſion d'une cauſe qui nous modifie à ſon gré, nous ſommes en état de démontrer l'unité de la cauſe qui agit ſur nous par ſa volonté.

Idée de la toute-puiſſance & du pouvoir d'agir.

On aura ſans doute remarqué, qu'en caractériſant l'efficace de la volonté divine, nous l'avons parfaitement diſtinguée de notre volonté, abſolument impuiſſante au dehors, & en même-tems nous avons exprimé la toute-puiſſance. Le terme *pouvoir d'agir*, que le P. Malebranche défioit M. Arnaud de définir, expri-

me une idée très-claire : après toutes nos obſervations, ce terme montre la néceſſité de la correſpondance d'un effet à une volonté libre ; tout corps en mouvement nous donne cette idée ; une plume, un atôme qui vole en l'air, nous paroît animé, comme l'oiſeau que l'on voit voler. L'indifférence de la matiére au mouvement & au repos, préſente l'idée d'un choix : lorſqu'un corps eſt en mouvement, joignez à ce choix une force qui opére immédiatement, vous avez l'idée de la toute-puiſſance.

Par nos obſervations l'exiſtence de Dieu eſt prouvée dans le fait, l'idée de cauſe eſt fixée.

Le peu que nous avons dit dans ce Chapitre me paroît renfermer en abregé tout ce qu'on pourroit dire avec plus d'étendue, pour prouver l'exiſtence de Dieu. Elle eſt prouvée dans le fait ; la notion de cauſe eſt fixée, & elle l'eſt ſur les obſervations que nous faiſons ſur nous-mêmes. Il eſt prouvé que chacune de nos ſenſations, de nos connoiſſances, que chaque exercice de notre liberté ſur nos propres membres, eſt la maniére dont la préſence de Dieu ſe fait ſentir, comme nous ne ſommes aſſurés de la préſence des objets corporels que par les impreſſions qu'ils font ſur nous. Et lorſque nous réfléchiſſons avec quelque application ſur tous les phénomenes que

nous offrent tous les êtres qui nous environnent, nous ſommes forcés de reconnoître que ce ſont des effets immédiats de l'Intelligence & de la volonté qui nous modifie, & dont nous éprouvons la préſence dans nos modifications. Nous avons donc convaincu de fauſſeté la prétention de l'Auteur de la Lettre à Leucipe, que *c'eſt par deſeſpoir de ſuivre la chaîne des cauſes, que nous avons recours à une premiére cauſe univerſelle que nous ne pouvons en dire autre choſe, ſi ce n'eſt que c'eſt la cauſe univerſelle.* Nous avons prouvé que quelques phénomenes que nous examinions, ou dans la matiére animée, ou dans la ſubſtance même qui penſe, on remonte immédiatement à la cauſe qui opére parce qu'elle le veut.

Paradoxe vrai qui fait illuſion aux Fataliſtes.

Enfin nous avons découvert dans la nature même ce paradoxe vrai, que tout dans le monde eſt l'effet contingent d'une cauſe néceſſitante, à l'exception de nos volontés libres, qui étant ſtériles par elles-mêmes, ne produiſent immédiatement aucun changement dans le monde, & ne ſont que les occaſions ſur leſquelles les loix de l'union de l'ame & du corps déterminent des effets particuliers, qui ne ſont, que parce que nous les avons voulu. Les Fataliſtes ne pouvant concilier cette

action nécessitante, avec la contingence de ses effets, ont reconnu la nécessité, & nié la contingence, comme si les bornes de leur esprit devoient être celles de nos connoissances, & de ce qui est. On voit par leur exemple qu'il n'est aucune erreur qui ne tienne à quelque vérité, & il est toujours très-important, lorsqu'on attaque une erreur, de tâcher de découvrir la vérité qui pourroit y être mêlée.

CHAPITRE IV.

Solution des difficultés qu'on oppose à l'action immédiate de Dieu sur la nature.

C'est par condescendance qu'on examine les difficultés qu'on oppose à la doctrine du Chapitre précédent.

QUAND on a établi solidement une doctrine sur des faits, on devroit être dispensé de résoudre les objections qui paroissent la combattre. Celle que nous avons tâché de développer dans le Chapitre précédent, a été entrevue par les Philosophes les plus connus de l'Antiquité. Ils ont reconnu la plûpart l'influence d'une Intelligence qui agit par le vouloir, sur l'Univers, & dans le général, & dans le particulier. Mais ayant reconnu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme

Elle a été entrevue par les anciens Philosophes.

comme Dieu, ils ſe ſont prêtés avec le peuple à la profeſſion extérieure d'un culte auſſi impie que ridicule, qu'ils ont eſſayé de colorer & d'excuſer, en regardant, comme autant d'emblêmes des attributs de la Divinité, tous les Dieux du Paganiſme ; ils ont adoré les pierres en public, & n'ont pu cependant ſe dérober aux ſoupçons d'Athéïſme & d'impiété.

La ſource commune de toutes les objections, par leſquelles on combat l'action immédiate de Dieu dans tous les phénomenes, eſt dans la maniére dont nous avons conçu les choſes dans l'enfance ; nous y avons contracté l'habitude de ne connoître que les corps, de confondre notre ame avec la machine qui lui eſt unie, de nous lier aux corps, comme étant les vraies cauſes de notre félicité. La main de Dieu nous étoit alors cachée, elle ſe dérobe encore à nous, dans le tems même où elle modifie notre ame ; car Dieu nous touche, & ne ſe montre pas à nous. Nous faiſions du mouvement une ſorte d'être, qui nous paroiſſoit paſſer d'un corps dans un autre. Dans le choc, nous prêtions au corps qui frappe, ce ſentiment d'effort que nous éprouvons, lorſque notre corps rencontre quelqu'ob-

Source des difficultés qu'on oppoſe à l'action immédiate de Dieu dans la nature.

ſtacle ; & au corps frappé, ce ſentiment de réſiſtance, que nous oppoſons à ce qui tend à nous déplacer. Tout ce qui remuoit, nous paroiſſoit animé, & nous le paroît encore ; par exemple, ces atômes qu'un rayon du ſoleil éclaire dans une chambre obſcure, & que nous regardons en rêvant. La Philoſophie a été entée ſur tous ces préjugés ; tant il eſt vrai, que pour le grand nombre de ceux qui réfléchiſſent & qui raiſonnent, la Philoſophie n'eſt que le développement des préjugés de l'enfance.

On a trouvé commode & utile de calculer cet être obſcur, qu'on appelle mouvement, & c'étoit en effet un avantage ; mais il eſt arrivé de là, que l'action continuelle du Créateur, que nous entrevoyons même dans l'enfance, dans le ſoupçon qui nous faiſoit ſuppoſer une ame à tout ce qui remuoit, cette action, dis-je, a diſparu. Et quoique depuis on ait connu Dieu, cette connoiſſance ſpéculative n'a rien changé aux impreſſions que nous avions reçues à cet âge, ni aux conſéquences que nous en avions tirées : quand nous nous ſommes trouvés en état de raiſonner, le mouvement a continué de nous paroître ce qu'il nous paroiſſoit, lorſque nous étions incapables de réfléchir.

Pénétrés inceſſament de la Divinité, ſentans continuellement ſa préſence, ſous toutes les variétés des modes qui ſe ſuccédent dans notre ame & dans notre corps ; cette préſence eſt pour nous un de ces objets qu'on n'apperçoit pas, pour ainſi dire, par l'habitude même où l'on eſt d'en éprouver ſans ceſſe les effets. Ainſi les enfans pouſſent à chaque pas l'air en marchant, ils le reſpirent, & ne ſoupçonnent pas que c'eſt un corps fluide ; une plume qui voltige, leur ſemble porter ſur rien. Ils ignorent qu'un trait de lumiére eſt une file de petits corps qui part du ſoleil, & pénétrent leurs yeux. Et pour prendre un exemple de quelque choſe qui nous ſoit plus intime, & à laquelle l'habitude même de l'éprouver nous rend inattentifs, nous ſentons continuellement notre exiſtence individuelle & identique ; ce que je prouverai dans l'Analyſe des ſenſations : nous ſentons çe fond inaltérable & invariable de notre ame, ſous la ſucceſſion de tant de modifications, & que nous ne pouvons prendre pour un être différent de nous. Je l'ai déja dit dans mes Elémens de Métaphyſique tirés de l'Expérience ; n'a-t-on pas regardé cette vue comme nouvelle ? étoit-ce néanmoins autre choſe que l'ex-

L'on ne réfléchit pas à la préſence intime de Dieu, parce qu'elle eſt habituelle.

Exemple de ſenſations habituelles auxquelles nous ne faiſons point d'attention.

preſſion d'une vérité qui nous eſt toujours préſente ? Mais l'attention à une vérité ſur laquelle on n'a jamais réfléchi , paroît une découverte.

Souvent nous n'en faiſons point à la coexiſtence de notre corps.

Eſt-il quelque choſe qui ſoit plus préſent à l'homme que ſon corps ? il lui eſt préſent par une eſpèce de ſens-intime , que j'ai appellé le ſentiment de la coexiſtence de notre corps. Cependant qu'on demande à un homme qui rêve , avez-vous telle oreille, tel bras , telle jambe ? il ſera étonné , vous le verrez héſiter ; mais pour répondre avec plus de ſécurité à votre queſtion , il ſe donnera quelque mouvement. Eſt-ce donc que l'union de ſon ame avec ces parties de ſon corps étoit interrompue , & qu'il n'en ſentoit pas la coexiſtence ? non , ſans doute ; mais ſentant la coexiſtence de ſon corps , & n'éprouvant rien qui le rendît plus attentif à une de ces parties qu'à l'autre , il lui ſemble ne point ſentir ce qui ne fixe point ſon attention. De même, dans cet état d'inertie , où il ſemble que l'ame n'ait que le ſentiment de ſa propre exiſtence dans les rêves à la Suiſſe , & dans ces momens de tranquillité , où l'on ne dort ni ne veille , où l'on pourroit ſe faire cette queſtion : Ais-je un corps ? on ne ſçauroit qu'y répondre , parce

qu'alors l'attention de l'ame étoit toute entiére à ſa propre exiſtence ; elle étoit abſolument diſtraite ſur le ſens de la co-exiſtence de ſon corps. Avoit-elle entiérement perdu ce ſens ? L'épreuve qu'elle fera en donnant quelque mouvement à ſon corps, prouve évidemment qu'elle ſçait où le prendre ; ce n'eſt pas un bras étranger qu'elle veut remuer, c'eſt alors le ſien. J'ai encore inſiſté ſur ce fait dans mes *Elémens*.

Combien de ſenſations diſtinctes nous avons dans un coup d'œil ſans y penſer.

Encore un autre exemple ; car on ne peut trop les multiplier, ſoit pour rendre les hommes attentifs à la Divinité, ſoit pour les accoutumer à réfléchir ſur ce qui ſe paſſe en eux ; quand nous jettons les yeux ſur une campagne, nous avons autant de ſenſations particuliéres de couleur, qu'il y a de points optiques qui renvoient des rayons ſur notre prunelle : ce que j'avance ici paroît nouveau, & on le contredira ; que dis je, néanmoins, que ce que chacun éprouve, lorſqu'il voit une vaſte campagne ? C'eſt par des ſemblables expériences que je réſous la premiére difficulté qu'on fait contre la doctrine qui concentre toute activité efficace dans la volonté de Dieu, & établit ſa préſence intime dans notre ame. Comment arrive-t-il, dit-on, que ſi peu d'hom-

mes sentent la présence de cet Etre, que vous supposez si près de nous? C'est parce que cette présence est si continue, qu'elle n'attire pas notre attention ; c'est qu'aimant le bien-être, & ne le trouvant point en nous-mêmes, nous sortons de nous, pour le chercher dans les objets qui nous environnent ; c'est qu'en un mot nous n'y réfléchissons pas, & que nous n'aimons pas à y réfléchir, & que dans nos sensations nous nous attachons plus souvent à leur objet, qu'au mode même que nous éprouvons, & toujours plus à ce mode encore, qu'à la cause secrette qui l'imprime.

Les Physiciens objectent que si Dieu fait tout, il n'y a point de Physique.

Les Physiciens font une autre objection, peut-être parce que leur amour propre y est intéressé. Il n'est plus de Physique, disent-ils, si Dieu opére tous les mouvemens dans les corps ; on résoudra toutes ces questions par ce seul mot : Tel phénomene de l'électricité arrive, parce que Dieu l'a ainsi déterminé. Seroit-ce donc un si grand malheur, si Dieu étoit le terme de toutes nos connoissances, comme il en est le principe ; si sa présence nous occupoit davantage que celle de nos corps ; si nous ne voyions dans les impressions des corps sur nous, que l'activité de sa toute-puissance ? mais

notre condition ne nous permet pas de jouir d'un bien ſi précieux. L'action de Dieu ſur nous eſt continuelle, & continuellement voilée. La Phyſique eſt une ſcience relativement à nos ténèbres naturelles. Elle conſidére les loix générales, en faiſant abſtraction du Légiſlateur; les propriétés ſenſibles des corps dont elle ignore les vrais principes; celles de l'air, du feu, de l'eau, par exemple, nous apprennent-elles ce que ſont ces différentes ſubſtances? L'Analyſe chimique a pouſſé fort loin nos connoiſſances ſur les minéraux, elle nous aide à réſoudre les corps en certains élémens, & ne nous inſtruit point de leur conſtruction organique. La Phyſique eſt donc l'art de connoître les uſages qu'on peut tirer du mélange des corps, de leurs combinaiſons, & de l'action propre à chaque corps, & non pas, comme on le penſe, la collection des vraies cauſes de toutes choſes. L'Horloger nous donne une montre ſans nous en apprendre le méchaniſme, il nous dit ſeulement comment & en quel tems il faut la monter, comment on l'avance, & comment on la retarde, l'uſage de l'éguille des heures & de celle des minutes & des ſecondes, *du tout ou rien* de la répétition. Ainſi Dieu nous donne les créa-

tures, non pour nous apprendre à les conſtruire, mais pour en tirer de l'utilité & de l'agrément.

Dieu nous a donné les corps pour en tirer des uſages, & non pour en pénétrer la nature.

Par l'expérience nous connoîtrons les loix des leviers, celles du choc des corps, l'uſage du feu, de l'eau, de l'air, des minéraux, ce qui réſulte de leur mixtion, &c. voilà la Phyſique & le partage du Phyſicien. Je demande à un Méchanicien l'explication de la Machine de Marli; il me dit qu'elle joue, parce que les loix du ſouverain Moteur la font jouer; il ne mérite pas le nom qu'il porte, il ne m'éclaire pas ſur ce que j'ignore, & ne m'apprend que ce que je ſçai tout auſſi bien que lui; qu'il m'explique la conſtruction des pompes, la maniére dont elles ſont miſes en action par les roues, l'uſage des leviers, &c. en un mot, je veux ſçavoir de lui quelle application l'inventeur a fait des loix des Méchaniques, & non pas quel eſt le vrai principe de tous les mouvemens de cette Machine. De même, lorſque je demande des explications ſur les phénomenes de l'Electricité, j'exige qu'on me développe le méchaniſme de l'atmoſphère des corps; comment le ſimple frottement du globe de verre, communique l'action de l'atmoſphère du verre aux corps voiſins, &c.

Et les Anges mêmes qui ſçavent que Dieu opére tout le phyſic de la nature, feroient les mêmes queſtions, & voudroient ſçavoir à quelle loi naturelle, ou à quel réſultat de pluſieurs de ces loix chaque phénomene doit être rapporté. Il eſt donc très-vrai que lors même qu'on ſçait que Dieu eſt l'auteur immédiat de tous les mouvemens, la curioſité du Phyſicien n'a pas moins de quoi s'exercer ſur tous les phénomenes.

S'il nous paroît étrange que nous ſentions continuellement l'action & la préſence de Dieu ſans connoître ſa ſubſtance, rappellons-nous qu'il en eſt de même de toutes les choſes que nos ſens nous rendent préſentes. Nous voyons de l'or, ſçavons-nous ce qu'il eſt en lui-même ? quelle eſt la forme de ſes élémens, comment ils ſont arrangés ? Nous voyons un animal, voyons-nous les différences eſſentielles de ſa machine comparée à toute autre machine animale ? Nous reſpirons l'air, & ſa préſence eſt ſentie en mille maniéres ; il en eſt ainſi de la lumiére ; ſçavons-nous ce qu'ils ſont en eux-mêmes ? Tous ces corps ont les trois dimenſions ; oui, & vous ſentez auſſi que Dieu eſt une intelligence infinie, par les rapports que ſon action ſur vous, vous

Si nous avons la perception de la préſence & de l'exiſtence de Dieu ſans connoître ſa ſubſtance, c'eſt que toutes nos connoiſſances ſur tout autre objet n'ont pas plus d'étendue.

donne avec lui. Mais eſt-ce connoître un corps en lui-même, que de ſçavoir qu'il a la longueur, la largeur & la profondeur? Vous ne voyez pas même ſon individualité, vous ne pourriez la diſcerner ſi on vous le préſentoit avec un autre qui auroit un volume, une figure, une couleur ſenſiblement ſemblables. En un mot, vous ſentez que les choſes ſont, mais vous ne voyez pas ce qu'elles ſont en elles-mêmes; c'eſt votre maniére de connoître. Pourquoi donc ſeriez-vous étonné de ſentir la préſence de Dieu, & de ne pas voir ſa ſubſtance? Il vous eſt pourtant mieux connu que toute créature, il vous eſt connu comme vous-même. Vous ſentez immédiatement votre individualité de maniére à ne la pas confondre avec celle d'aucun autre être; Dieu eſt le ſeul dont vous ſentiez encore immédiatement l'individualité, ſi je puis m'exprimer ainſi.

Autre objection. Dieu ſeroit trop occupé s'il faiſoit tout. Elle eſt de l'Auteur de l'Eſſai ſur la Providence.

Une troiſième objection (quoique de grands hommes, ou qui ſe croient tels, ſe ſoient beaucoup appliqués à la faire valoir) n'eſt pas plus ſérieuſe. Je la rends dans les termes mêmes d'un célèbre Philoſophe, de peur d'être accuſé d'en altérer la force, & je la prends dans un livre, d'où, ſans en avertir, on a tiré dans ces

derniers tems, avec cette objection, un ſyſtême ſingulier ſur la génération, qui n'en vaut pas mieux pour avoir été imaginé par un Philoſophe de nom, plagiat, dont on ne s'apperçut point alors. « Il » me ſemble, dit-il, que c'eſt avoir de » Dieu une bien petite idée, que de le » repréſenter toujours occupé, par un » acte immédiat, à former de nouveau » tous les mouvemens particuliers, » quoiqu'ils nous paroiſſent continus. »

Eſſ. ſur la Prov. & ſur la Poſſ. phy. de la Réſur. traduit de l'Anglois du Doct. B**. 1719. p. 44.

Elle deshonore la Majeſté Divine en la comparant à celle des Rois.

Pour entrer dans les vues du Docteur B**, dira-t-on, qu'il vaudroit mieux ſe repréſenter Dieu, comme un Monarque qui donne du fond de ſon cabinet des ordres, dont l'exécution dépend de 100000 hommes qui lui obéiſſent. Que les Rois ſont petits, foibles & impuiſſans, quand on les compare à la Majeſté qu'ils repréſentent! Le Docteur B** le ſçavoit mieux qu'un autre, & c'eſt pour de bonnes raiſons, qu'il ne faiſoit pas uſage d'un exemple qu'on a cru de nos jours ſi victorieux. Au reſte s'il prétendoit rendre fidèlement le ſentiment de ceux qu'il attaque, il ſe trompoit groſſiérement. Ils ne diſent point que Dieu ſoit toujours occupé, comme s'il ſentoit, & de la contenſion & de la fatigue; ils ſont bien éloignés de penſer qu'il en ſoit de Dieu comme de nous,

qui formons autant d'actes de volonté particuliers, qu'il se présente d'objets que nous voulons poursuivre : ils sont persuadés au contraire que Dieu, par un unique vouloir, a créé toutes les choses qui ont été, qui sont & qui seront; que ce même acte renferme toutes les loix de la nature, & leurs effets particuliers dans la distribution la plus exacte; que nous, qui ne connoissons la Divinité que par une espèce de contact très-aveugle, & que par des rapports, nous voyons autant de rapports à la cause unique qui nous modifie, que nous avons de diverses modifications, que nous connoissons de phénomenes dans l'Univers.

Les loix de la nature sont une volonté unique de Dieu

Nous ramassons, nous unissons tous les effets du même genre, par exemple, les effets de la lumiére sur nos yeux, ceux du son sur nos oreilles, tous les effets du choc & du ressort, ou ceux de l'attraction, & nous comparons ces divers assemblages à la cause unique, ce qui nous donne des rapports très-distincts, & nous les appellons les loix de la nature; c'est ainsi que se forment nos idées.

Quels traits de ressemblance nous avons avec l'unité de

Nous voyons beaucoup d'objets sous un coup d'œil; mais cette vue est limitée, & elle est confuse, tant que nous ne tournons pas successivement notre at-

tention ſur chaque objet en particulier. Nous ſommes les images de Dieu, en ce qu'un ſeul coup d'œil, un regard de l'eſprit embraſſe une multitude comme immenſe d'objets ; & ce que nous ſentons qui nous manque du côté de la clarté & de l'étendue de nos vues, eſt la perfection abſolue & infinie qui abſorbe & engloutit la nôtre. Quant à la ſcience & à la vue de Dieu, tout le monde convient de ſon unité ; cette immenſité de la connoiſſance unique de Dieu, eſt-elle donc plus facile à concevoir, que l'immenſité des objets embraſſés par le vouloir unique du Créateur ? & enlevera-t-on la connoiſſance de toute choſe à l'Intelligence ſouveraine, de peur de lui donner le malaiſe de l'occupation ? De même, nous ſommes capables d'enfanter un vaſte projet, d'en voir tout à la fois diſtinctement toutes les ſuites, à proportion de notre génie. Notre volonté comprend ſous un ſeul acte, toute la combinaiſon des moyens propres à l'exécuter. Foible image de la Divinité, qui nous aide cependant à concevoir, comment ce vouloir unique de Dieu produit tant de phénomenes divers, qui naiſſent les uns des autres, ou qui ſubſiſtent en même-tems.

ſcience & d'action en Dieu.

Le Docteur B** ne compte pas beau-

coup ſur l'impreſſion que peut faire l'infidèle expoſé qu'il trace de notre doctrine. Il appuie ſa cenſure ſur une comparaiſon qui lui paroît victorieuſe ; ſorte d'argument preſque toujours très-foible, & néanmoins très-ſéduiſant pour la multitude. Voici cette comparaiſon.

Comparaiſon odieuſe du D. B.

« Je vous demande quel ſeroit le plus » habile, ou d'un Horloger qui auroit » fait un cadran & une éguille, & qui » par derriére conduiroit cette éguille » avec la main, pour montrer les heu» res, ou d'un autre qui feroit une hor» loge qui, ſans le ſecours actuel de » l'ouvrier, montreroit les heures fidèle» ment, n'ayant beſoin que d'être montée » pour cela ? Il me ſemble que votre parti » doit être bientôt pris; c'eſt juſtement ce » dont il s'agit. L'Univers eſt comme une » grande horloge, dont tous les reſſorts » & toutes les roues montrent la ſageſſe » de l'ouvrier; ſageſſe d'autant plus ad» mirable, qu'ayant une fois donné le » mouvement à cette machine, tout ſe » meut d'une maniére ſi réguliére, qu'elle » ſubſiſte toujours dans le même ordre. »

Faux de cette comparaiſon.

Cette comparaiſon, n'en déplaiſe au Docteur, eſt auſſi fauſſe qu'elle eſt indécente. Ces deux Horlogers n'ont pas le moindre trait de reſſemblance avec Dieu ;

ni l'un ni l'autre n'opére par l'efficace de ſa volonté, & tous les deux emploient des moyens que le Créateur leur a fourni, & ſans leſquels ils ne pourroient rien. L'un emploie ſa main, & l'autre l'action des poids ou du reſſort. Pour que ſa comparaiſon eût de la juſteſſe, il falloit que M. B** imaginât un Artiſte, qui voulant qu'une éguille marque les heures ſur un cadran, la fit marcher réguliérement & éternellement par la force immédiate de ſa ſimple volonté, non en en formant autant d'actes, que l'éguille parcourt de points ; mais par une ſimple & unique délibération. Or les deux premiers ouvriers peuvent-ils en aucune ſorte être mis en parallele avec le troiſième que je propoſe. C'eſt pourtant dans ce ſens unique qu'on peut, avec quelque bienſéance, comparer un Horloger au Créateur.

Combien Dieu eſt admirable dans l'unité de ſon action.

L'Univers eſt effectivement comme une grande horloge, conſtruite par celui qui donne l'être & les maniéres d'être à ſes ouvrages, & qui opére ſans moyens, & par la ſimple efficace de ſa volonté ; & cette vaſte machine eſt d'autant plus admirable, que ſon Auteur ayant établi, par un ſeul acte de ſa volonté, un petit nombre de loix ſimples, mais vives, &

[illegible]

[illegible] s'imaginer un seul [illegible], qui un mouvement qui procede [illegible] par un Être, qu'on [illegible] puissant, se fait néanmoins sans cause. Le Docteur continue :

[illegible] « C'est ce qui m'engage à croire, « que Dieu a donné aux causes secondes « une efficace réelle, sans qu'il soit be- « soin d'un nouvel acte de sa volonté « pour la continuation du mouvement, « ni pour les diverses configurations des « parties. »

Et quel est le vrai Philosophe, qui

penſe qu'il faut, de la part du Créateur, un nouvel acte pour chaque phénomene ?

« Je ne ſçai pas pourquoi cette hypo- Ibid.
» thèſe fait tant de peine à de certains
» Philoſophes ; quand on admettroit la
» leur, ne faudroit-il pas toujours ſup-
» poſer les mêmes configurations de
» parties, & les mêmes loix de mouve-
» mens que moi ? »

Je le ſçai tres-bien, pourquoi l'hypothèſe du Docteur B** fait tant de peine à certains Philoſophes. C'eſt que ces loix, dont ni ces Philoſophes, ni le Docteur B**, ne peuvent ſe paſſer, ſont portées par une Intelligence qui agit par le ſeul vouloir, & que dès-lors tout effet qui leur eſt conforme, ne peut avoir d'autres cauſes qu'elles.

« Il ne s'agit donc entre nous que de Ibid.
» ce point, c'eſt qu'ils veulent que le
» mouvement ne puiſſe ſubſiſter dans la
» matiére, qu'autant que l'acte immédiat
» de la Divinité l'y ſoutient. Et moi, je
» crois que Dieu a imprimé ce mouve-
» ment dans la matiére dès le commen-
» cement, dans le deſſein qu'il y con-
» tinueroit toujours dans le même degré,
» & agiroit toujours par les mêmes
» loix. »

Le Docteur croit comme nous, mais

M. B**. rentre dans notre sentiment sans s'en appercevoir.

il n'entend pas ce qu'il croit ; car s'il l'entendoit, il comprendroit que le dessein de Dieu est une volonté souverainement agissante ; que les loix du mouvement ne sont pas des loix proposées, comme celles de la Morale, mais absolues, & imprimant elles-mêmes au corps la nécessité de se mouvoir de telle & telle maniére. Le D. B * * ajoûte :

Ibid.

« Il s'agit de sçavoir quelle des deux » hypothèses est la plus chargée de diffi- » cultés ; car la possibilité est égale de » part & d'autre. On ne sçauroit me nier » que Dieu ait pu donner de l'efficace » aux causes secondes ; cet aveu me » suffit, pour prouver qu'il l'a fait. »

Nous ne faisons point d'hypothèse.

Je répons, qu'il n'est point question d'hypothèse entre nous, mais d'un fait ; & je lui nie positivement que Dieu puisse communiquer aux causes secondes l'efficace qui n'appartient qu'à ses volontés absolues. Une bille de billard, est par sa nature, susceptible de tout degré de vîtesse, & de toute direction de mouvement, si elle est atteinte par une autre bille, dans un certain sens, avec un tel degré de vîtesse ; elle ne connoît ni la loi à laquelle elle doit obéir, ni le cas où elle se trouve ; l'événement du choc est déterminé & nécessaire ; telle

loi de la Dynamique le fixe ; c'est donc cette même loi qui le rend nécessaire ? Or, la cause est où réside la nécessité de l'effet. L'Auteur entrevoyoit cette grande vérité, quand il s'énonce comme il suit :

« Le mot de pouvoir disposer des évé» nemens, suppose un dessein de faire » telle chose, & la liberté de faire ou » de ne pas faire. Quand je jette hors » de mes mains, une balle de plomb, » je ne dis pas qu'elle peut tomber à » terre, cela supposeroit qu'elle pourroit » n'y tomber pas ; je dirai que cette » balle doit tomber à terre, & dès-lors, » j'en fais une nécessité & une dépen» dance. »

Suite ; p. 45.

La nécessité du phénomène, conformément aux loix de la nature, rappelle l'efficace du Créateur.

Mais quel est l'auteur de cette nécessité ? Est-ce la bille ou la loi de l'attraction, ou, si l'on veut, telle loi de l'impulsion ? Il va nous répondre lui même.

« Si Dieu a donné l'efficace aux cau» ses, il a déterminé cette efficace *par* » *les loix du mouvement*; ainsi elles sont né» cessitées par les loix de Dieu, & je ne » leur donne rien que ce que je conçois, » que Dieu leur a donné lui même. »

Ibid.

Le Docteur B** nous fournit, sans le vouloir, une démonstration complette du dogme qu'il veut combattre. Ce qui

On le démontre en rigueur.

entraîne néceſſairement un effet, ce qui néceſſite un corps à ſe mouvoir de telle & telle maniére, eſt la cauſe & de l'effet, & du mouvement. De l'aveu de l'Auteur, les loix de la Dynamique, des Méchaniques, &c. & celles de l'union de l'ame & du corps, amenent néceſſairement les événemens, entraînent les corps dans chaque mouvement; elles ſont donc cauſes proprement dites de toutes ces choſes. Quel eût été l'embarras du Docteur B**, ſi on lui eût demandé, ce que c'eſt dans le corps, que cette efficace que Dieu lui a donnée, que ce corps emploie ſans connoiſſance, ſans volonté, ſans option, & par la néceſſité que lui impoſent les loix de la nature! une efficace néceſſitée n'eſt-elle pas purement paſſive? Eſt-une efficace? Et n'eſt-ce pas un monſtre formé d'élémens incompatibles, qu'une efficace purement paſſive? Tous les ſyſtêmes où l'on attribue de l'efficace aux créatures, juſqu'à celui même de l'harmonie préétablie, mis au creuſet de l'analyſe, ſe réduiſent à cette efficace paſſive. Et comme la cauſe d'un effet eſt ce qui l'opére néceſſairement, tous nos Philoſophes empreſſés à ſoulager la Divinité, & à lui prouver ce deſœuvrement noble, dont les Princes Aſiatiques ſont ſi jaloux, ſe

Que l'efficace paſſive qu'on donne au Créateur, eſt une idée monſtrueuſe.

trouvent obligés de rapporter la prétendue efficace qu'ils donnent aux créatures, à la puiſſance de la volonté du Créateur. Ainſi toutes les objections qu'on oppoſe à la doctrine du Chapitre précédent, ne ſervent qu'à la confirmer. Enfin concevra-t-on jamais qu'un être qui doit toutes ſes façons d'exiſter à une cauſe étrangère, qui ne peut ſe modifier lui-même, ait le pouvoir de déterminer les maniéres d'être d'un autre corps.

Syſtême ridicule de l'Auteur de la Thèſe de Boſmann.

Un Auteur moderne s'y eſt pris d'une autre maniére & toute nouvelle, pour faire de l'oiſiveté un attribut de la Divinité, & le caractère de ſa ſouveraine félicité. Pour y réuſſir, il a ſuppléé dans les atômes d'Epicure, ce qui leur manque pour n'être pas le jouet du hazard, je veux dire l'Intelligence. Ce n'eſt qu'un ſyſtême, c'eſt-à dire, un jeu d'eſprit, on ne le donne que pour tel. On le produiſit à Paris, il y a quelques années, ſous la forme d'une Thèſe, qu'on prétendoit avoir été ſoutenue en Allemagne. Cette tournure ſcholaſtique m'a toujours fait douter que cet opuſcule fût l'ouvrage d'un célèbre Académicien, que tout le monde a cru clairement déſigné par l'M. initiale, ſous laquelle l'Auteur eſt indiqué dans l'Imprimé. Le ton du raiſonnement y eſt

On le réfute.

en même-tems si foible & si faux, qu'on jugeroit que c'est l'essai d'un jeune-homme qui a de l'esprit, qui vient de finir son cours de Philosophie avec succès, & qui commence à vouloir voler sur ses propres aîles.

Je ne fais ici que prévenir le Lecteur sur l'usage qu'on pourroit faire de la doctrine de cette Thèse, contre l'action de Dieu. On y suppose que les élémens de la matiére ont des perceptions & des connoissances, & qu'ils sont simples; ainsi on ne leur donne aucune préparation organique, aucuns organes des sens. Ce sont de vrais Anges, des esprits purs; on les suppose capables de connoissances mathématiques, sans être aidés par aucuns signes, par aucune ligne, par aucun caractère algébrique. Ce sont, comme on voit, des êtres bien singuliers. Tout spirituels qu'ils sont, ils ne peuvent connoître Dieu, mais ils sçavent les loix de la Dynamique, &c. & les circonstances où ils se trouvent réunis; ils calculent exactement, & exécutent ce que la loi précise, qui doit les diriger, a déterminé. On leur accorde donc une vraie activité, & c'est cette prétention que j'ai à discuter présentement.

Les élémens de la matiére forment-ils

eux-mêmes les loix des Méchaniques & de la Dynamique, ou eſt-ce Dieu qui les leur preſcrit ? L'Auteur, quel qu'il ſoit, s'en tient à ce dernier parti. Or ces loix ſont les volontés de la cauſe qui exécute par le vouloir ; donc l'exécution de ces loix doit être rapportée, non à la volonté des atômes, mais à la puiſſance du ſouverain Légiſlateur.

A quelque degré qu'on éleve les connoiſſances de ces élémens, on ne leur donne aucune activité, ſi on ne leur accorde pas une volonté efficiente par ſa nature. Sans cette condition, ils n'agiſſent pas plus les uns contre les autres, que notre ame n'agit ſur nos membres ; leurs volontés ſeroient tout au plus des cauſes occaſionnelles, qui nous rameneroient encore à la cauſe ſouveraine & agiſſante par le vouloir. On tourne donc le dos au but où l'on tendoit, qui étoit de diſpenſer Dieu d'opérer ; & le ſyſtême tant vanté, comme le chef-d'œuvre de l'eſprit humain, n'explique rien.

On rappelle la démonſtration de l'unité de la cauſe qui opére par le vouloir.

Si au contraire on leur accorde cette grande prérogative d'opérer par le vouloir, chaque élément eſt un Dieu complet, & dès lors il eſt évident qu'on contrédit à pure perte la démonſtration, par laquelle nous avons établi qu'il ne peut

y avoir qu'une cause qui exécute par le vouloir.

Les élémens de la Thèse de Bosmann ne peuvent avoir cette efficacité.

Démontrons que ces élémens ne peuvent avoir ce privilége si éminent. Selon l'Auteur, ils sont en même-tems actifs & passifs, les uns à l'égard des autres ; & il faut bien qu'il en convienne, s'il ne veut pas contredire tous les phénomenes de la nature. Mais il est impossible qu'un être, dont la volonté est essentiellement efficiente, soit passif ; car s'il étoit passif, l'effet de sa volonté dépendroit d'une autre cause qui agiroit sur lui par le vouloir ; il faudroit que l'Intelligence qui domineroit sur lui, soit qu'elle fût de la même nature, ou d'une nature différente de la sienne, lui permît d'effectuer son desir. Il auroit donc, & n'auroit pas en même-tems une volonté efficiente de sa nature.

Cette faculté d'opérer par le vouloir, est incommunicable.

Si l'Auteur s'en tient à nous dire ; que cette faculté d'exécuter par le vouloir, n'est pas dans la nature de l'élément de la matiére, mais que Dieu la lui a donnée, & que l'Etre suprême laissant à toutes choses un libre cours, après leur avoir donné un premier branle, il rentre dans le repos qui fait sa félicité, il avancera encore une contradiction ; car, pourquoi les volontés de cet élement

seront-elles

feront-elles effectuées, si ce n'est en vertu de l'ordre de celui qui exécute par le vouloir, & qui a voulu que les vouloirs de l'élément fussent effectués ? Donc c'est par la volonté toute-puissante de Dieu, que celle de l'élément est réalisée ; donc le vouloir de cet élément ne porte point son exécution ; donc on suppose que Dieu lui auroit donné un pouvoir chimérique & entiérement stérile ; c'est-à-dire, le pouvoir d'exécuter par l'efficace du vouloir, & immédiatement de la part de la créature, ce qui ne seroit exécuté que par la vertu du decret du Créateur.

Il est donc démontré que les élémens de la matiére, élevés même jusqu'à la nature des Anges, c'est-à-dire, supposés propres à recevoir des perceptions & des connoissances, indépendamment de toute préparation organique, n'auroient point cette efficace qui opére par le vouloir, & par conséquent qu'elles ne pourroient avoir été chargées de l'application des régles du mouvement.

Je ne me sers point d'une opinion contestée.

Je ne sçai si je dois répondre sérieusement aux reproches que quelques Sçavans m'ont faits, sur ce que j'emploie, disent-ils, une opinion encore contestée, pour établir un dogme aussi important,

que l'eſt celui de l'exiſtence de Dieu. Ils prétendent que je tombe dans le défaut de nos Modernes, qui ne combattent les ſyſtêmes, qu'en formant eux-mêmes d'autres ſyſtêmes. Les Fataliſtes, ajoûtent-ils, auxquels j'oppoſe le ſyſtême des cauſes occaſionnelles, ſe rangeront du côté de ceux qui les nient, ou qui en doutent, & ſe retireront de la mêlée pour être ſpectateurs tranquilles du ſuccès de mes combats.

A-t-on droit de me faire ce reproche? Suis-je parti de quelqu'hypothèſe? N'eſt-ce pas ſur des faits que j'ai raiſonné? J'ai vu, comme tous ceux qui penſent, que tout mouvement dépend de certaines loix univerſelles, & eſt calculé exactement ſur ces loix. J'ai vu que tout mouvement eſt un effet contingent par rapport à toute portion de matiére; & que néanmoins c'eſt un effet néceſſaire, relativement aux loix univerſelles. J'ai conclu, & non ſuppoſé, que tout mouvement appartient à une cauſe libre, puiſqu'il eſt contingent; à une cauſe qui imprime la néceſſité, puiſqu'il eſt néceſſaire. N'eſt il pas naturel de juger, que tout ce qui arrive, & pourroit ne pas arriver, doit toujours être rappellé, en derniére analyſe, au choix d'une cauſe libre;

& que si un tel événement est pourtant nécessaire, il faut que le choix qui le détermine en dernier, opére immédiatement par lui-même. J'ai examiné les corps & leurs élémens, je n'y ai découvert ni intelligence, ni volonté, & me suis trouvé d'accord en cela, avec le reste des hommes. Un seul Philosophe suppose de l'intelligence aux élémens de la matiére : cette intelligence ne serviroit de rien, si elle ne guidoit pas une volonté ; mais si cette volonté n'a pas le caractère d'être efficiente par elle-même, j'ai prouvé qu'elle leur étoit absolument inutile. J'ai fait plus ; j'ai démontré qu'il ne peut y avoir qu'une seule volonté revêtue de ce caractère infini, & qu'il implique que des êtres passifs, comme le sont tous les élémens de la matiére, eussent une volonté active par elle-même. J'en ai inféré que les corps, n'ayant ni connoissance, ni volonté, tout ce qui de leur part suppose, & des corps exacts & compliqués, & l'obéissance à des loix universelles, comme l'exige tout phénomene du mouvement, ne peut être attribué à aucune activité de leur part. Enfin j'ai vu que toute cause du mouvement est extérieure au corps ; que toute détermination de vîtesse & de direction, étoit nécessaire par la vertu des loix uni-

verſelles de la Dynamique, des Méchaniques, de l'union de l'ame & du corps, &c. & que ces loix étoient le vouloir de la cauſe qui effectue en voulant; j'en ai conclu que les loix même de la nature portent partout leur exécution. Il n'y a rien, ce me ſemble, en tout cela qui ſente tant ſoit peu ou le ſyſtême, ou l'hypothèſe; ce n'eſt qu'une ſuite de raiſonnemens fondés ſur des faits.

Eclairciſſement ſur les cauſes occaſionnelles.

Mais vous généraliſez les cauſes occaſionnelles, dira-t-on encore, puiſque vous ſuppoſez que le choc eſt l'occaſion ſur laquelle Dieu opére tout mouvement. C'eſt entendre mal mes principes, que de me faire cette objection; car le choc même eſt l'effet des loix de la Dynamique, & non l'occaſion ſur laquelle ces loix ſont exécutées. Au contraire, dans les mouvemens libres de notre corps, la volonté que nous avons de les produire, n'eſt point l'effet néceſſaire des loix du commerce de notre ame avec notre corps, & c'eſt pour cela que l'efficace de ces mêmes loix ſuppoſe de notre part une détermination, une occaſion. On ne peut appeller cauſes occaſionnelles, que des volontés libres.

Comment nos volon-

Un exemple rendra cette préciſion ſenſible. Un joueur ayant placé ſa maſſe, &

voulant pouffer la bille A avec force, Dieu met en jeu les mufcles de fon bras. La bille A eft mife en mouvement avec une certaine vîteffe, & fous une telle direction: une autre bille B avoit été placée par une volonté humaine ; voilà des volontés qui occafionneront telle loi de la Dynamique : mais la bille A rencontre la bille B dans un certain fens, & avec telle vîteffe, les refforts fe bandent & fe débandent de part & d'autre ; la bille B eft déplacée, & fuit une route avec telle viteffe, par l'impreffion de telle loi de la Dynamique : voilà comment les volontés humaines font occafions de tant de changemens fur la furface de notre globe.

tés font cau-
fes occafion-
nelles.

Dans les mouvemens indépendans des hommes & des animaux, les rencontres & les fituations des corps font une fuite de l'efficace des loix univerfelles de la nature. Les éruptions du Vefuve, les tremblemens de terre, les inondations, &c. fuivent de ces loix depuis le déluge ; en forte que ces terribles événemens tiennent à une chaîne continue d'autres événemens, par lefquels on remonteroit jufqu'à l'origine du monde, ou du moins jufqu'à la reconftruction de la fuperficie de notre globe après le déluge, par l'écoulement des eaux. De même les planettes,

Les événemens indépendans de nos volontés naiffent les uns des autres.

dans de certains aſpects, s'écartent ou ſe rapprochent du ſoleil, allongent ou rétreciſſent leurs orbites. On ne s'exprimeroit pas exactement, en diſant qu'à l'occaſion de tel aſpect, la loi de l'attraction ou de l'impulſion, opére tel changement dans le cours de cette planette, puiſque ces aſpects mêmes ſont les effets néceſſaires de la loi de l'attraction ou de celle de l'impulſion. Tous ces ſortes de phénomenes tiennent, pour ainſi dire, au premier coup de main que le Créateur a donné à l'Univers.

Les bêtes fourniſſent auſſi à leur maniére des occaſions de mouvemens qui ne ſont pas dans la chaîne des mouvemens néceſſaires.

Je ne reconnois donc de cauſes occaſionnelles, que pour les événemens qui dépendent des volontés humaines, & de celles des eſprits purs, que les Anciens ont connu ſous le nom de génies ou de démons; & quant aux changemens qui arrivent ſur notre globe, à l'occaſion des mouvemens ſpontanées des animaux. Il n'eſt pas néceſſaire de ſuppoſer aux bêtes de l'intelligence & une volonté, pour penſer qu'elles peuvent fournir des cauſes occaſionnelles. Car leur cerveau étant conſtruit ſur un ſyſtême particulier, relatif à leur conſervation, à leur genre de vie & d'induſtrie, renfermant les méchaniſmes qui répondent à ce que nos paſſions, notre mémoire, & notre

imagination ont d'occaſions organiques dans notre cerveau, le leur, dis-je, renferme les occaſions des penſées, des imaginations, des deſirs, & même des choix que nous aurions à faire dans de pareilles circonſtances; & fournit au Créateur les occaſions de prendre pour elles les partis que nous prendrions, ſi nos nerfs & nos eſprits animaux étoient au même ton où ils ſe trouvent en elles; ce que je crois avoir ſuffiſament expliqué ailleurs.

Un chat affamé, ſaiſit une chandelle dont la méche eſt encore fumante, il l'emporte dans un magazin de poudre; ce magazin ſaute en l'air, une partie des bâtimens voiſins eſt renverſée de fond en comble: voilà un événement, duquel on ne peut remonter juſqu'à la premiére impreſſion qui a mis tout l'Univers en branle, en rétrogradant de cauſes en cauſes. On eſt arrêté à la volonté humaine, qui a négligé d'éteindre la chandelle, & l'a laiſſée à la portée du chat; on eſt arrêté au ton de l'imagination matérielle de cet animal, qui lui fait choiſir ce magazin, pour y manger tranquillement ſa proie. Au reſte, comme le concours des circonſtances de la rencontre des corps, fixe le cas de

Relativement à nos connoiſſances bornées;

on peut dire que le choc est l'occasion d'un mouvement.

la loi du mouvement, & que nous ignorons le plus souvent ce qui forme ce concours, le choc qui en résulte, peut être considéré comme l'occasion de l'application de telle loi. Je n'ai pas même fait difficulté d'employer souvent ce terme en ce sens, quoique je sçusse très-bien qu'aucun des phénomenes, qui n'ont point de rapport aux volontés humaines, ni aux procédés des animaux, ne doit être attribué à des volontés particuliéres.

Objection tirée de la petitesse des objets dont on occupe Dieu, & de l'horreur que nous avons des choses sales, &c.

Peut-on penser, objectera-t-on encore, qu'il soit digne de Dieu de l'assujettir aux caprices & aux misérables desirs des hommes; d'entrer dans mille détails bas & indignes de sa Majesté, en dirigeant la trompe d'une abeille, qui succe une fleur, ou en réglant tous les procédés de ces scarabées insects, qui se plaisent dans les matiéres les plus corrompues! J'ose le dire, cette objection est encore plus folle que celle qu'on tire de la crainte qu'on a que le souverain Moteur ne soit fatigué en pourvoyant à tout, & à laquelle j'ai répondu: O homme, que vous êtes petit! c'est donc un deshonneur, à votre avis, que d'avoir seul une volonté opérante par sa nature; d'être la seule In-

telligence, qui agiſſe par le vouloir; de dominer tellement ſur tout, que la moindre créature ne puiſſe être ſouſtraite à ſes regards & à ſon action! Eſt-ce que Dieu a des ſenſations comme nous; une choſe eſt-elle ſale pour lui, & peut elle le ſouiller; eſt-il importuné par de mauvaiſes odeurs? La puanteur n'eſt qu'une ſenſation déſagréable, & ce qui l'occaſionne, eſt l'action ou le mouvement des alkalis volatiles: ſi vous voyiez ces alkalis, ſi vous ſuiviez leur marche, ſans être affecté d'aucun déſagrément, vous les admireriez, & vous n'en recevriez aucune mauvaiſe impreſſion; Dieu voit ces mouvemens dans le dernier détail, & ſelon vous, il n'en eſt pas deshonnoré; pourquoi le ſera-t-il donc, ſi les mouvemens de ces ſels ſont les effets de ſon activité? Vous admirez, au contraire, cette auguſte prérogative, qui vous donne l'idée de la toute-puiſſance, & vous ſçavez qu'elle eſt incommunicable à toute créature, & que vos volontés eſſenciellement ſtériles, n'opérent rien par elles-mêmes. Il eſt donc également & de la dignité de Dieu, & de la plus étroite néceſſité, que la toute-puiſſance opére ſeule tout ce qu'il y a de phyſic dans le monde. Exami-

Rien n'eſt ni ſale, ni infect pour Dieu.

nez tous vos arts ; à quoi se réduisent-ils ? à placer les corps dans le cas d'une loi de la Dynamique ou des Méchaniques, & la loi s'exécute d'elle-même ; & vous jugeriez que cela est petit, & indigne de la volonté de Dieu ! Ne rendrai-je point à mon siécle le service de faire taire pour jamais ces objections puériles, que les ornemens dont nos Philosophes les décorent, ne rendent que plus ridicules aux yeux d'un homme, que la richesse de l'expression n'enyvre pas, & que le vrai seul peut toucher !

Rapporter tout à la volonté toute-puissante de Dieu, n'est pas faire un systême.

Enfin, on insistera encore, & on dira que je me défends de faire un systême, & que j'en fais un ; que je rapporte tous les phénomenes de la nature à l'efficace d'une volonté qui agit par le seul vouloir. Ce caractère de volonté, ne forme-t-il pas votre systême ; où voyez-vous ? où sentez-vous une telle volonté ?

Je la vois & je la sens ; vous la voyez & la sentez : vous la voyez dans la contingence des phénomenes, ou de tous les mouvemens. Tout ce qui est contingent, n'est-il pas déterminé par une cause qui a voulu, & qui a pu ne pas vouloir produire un effet ?

Vous la sentez en vous-même ; je ne travaille qu'à détruire une erreur dont vous devriez déja être délivré, après tout ce que nous avons dit. N'assurez-vous pas que vos mains exécutent tel mouvement, parce que vous le voulez? Vous connoissez donc naturellement cette faculté d'agir par le vouloir ? de produire des effets physics simplement en les voulant ? Il n'est plus question que de sçavoir où vous la sentez. Est-ce en vous-même ? examinez-vous de près, & vous reconnoîtrez que votre volonté est, de son fond, impuissante ; cette faculté est cependant réelle, puisque vous la sentez. Cette cause est, par la même raison, dans un Etre tout aussi près de vous, que vous l'êtes de vous-même, qui lit vos volontés, qui voit ce que vos organes permettent d'exécuter, conformément à ces volontés ; qui met en œuvre les moyens de vous faire obéir par vos membres ; moyens auxquels vous ne pensez pas, que vous ignorez, que vos desirs ne déterminent pas, & qui doivent pourtant être déterminés, afin que vos volontés soient satisfaites : & si vous réfléchissez avec attention sur toutes les raisons que j'en ai donné, vous serez convaincu que cette cause qui exécute

Où la présence de la souveraine activité est sentie.

par la volonté, ce que vous desirez, est la même qui modifie la substance intime de votre ame, & qui anime tout l'Univers par le mouvement.

CHAPITRE V.

Vains raisonnemens du Psycologiste, qui tendent à donner une efficace proprement dite aux Créatures.

Le Psyc. confond mal à propos le vouloir & l'exécution du vouloir.

NOus nous sommes déja plaints de l'obscurité que le Psycologiste répand dans tout son ouvrage, en confondant avec la volonté, l'action corporelle qu'elle détermine ; en sorte que, selon lui, le pouvoir de vouloir tel effet, & celui de l'exécuter, sont la même chose. Voici comme il s'exprime :

Psy. part. 2.

« A la faculté de connoître, l'ame » joint celle de mouvoir ; elle agit sur » les divers organes de son corps, *comme* » *ses organes agissent sur elles.* » Croit-il donc que les globules de la lumiére touchent l'ame, & agissent sur elle ? non.

P. 154. & suiv.

Il dit ailleurs que « la perception n'a rien » de commun, avec le mouvement qui » en est la *cause occasionnelle*, que ce » qu'un mot, ajoûte-t-il, est à l'idée re-

» présentée, ce mouvement l'est, pour » ainsi dire, à la perception qui le fait » naître. Il est une espèce de signe employé par le Créateur, pour exciter » dans l'ame une certaine perception, » & pour n'y exciter que cette perception. » On ne peut mieux s'exprimer, pour faire comprendre que les mouvemens produits sur les organes des sens, ne sont que les occasions, & non les causes produisantes de nos perceptions. D'où je conclus, que si l'ame agit sur les divers organes de son corps, comme ces organes agissent sur elle, elle n'agit point du tout sur eux, mais sa volonté est seulement l'occasion sur laquelle le Créateur exerce les organes.

Il admet dans l'ame une force motrice.

Reprenons la suite du premier texte que nous avons cité. L'ame « meut les » fibres des sens, elle y excite des ébranlemens semblables à ceux que les objets » y avoient excités ; & en vertu *de la* » *loi secrette de l'union*, les images ou les » signes des idées attachées à ces ébranlemens, se reproduisent aussitôt. Le » sentiment intérieur nous convainc de » *la force motrice* de l'ame, & cette preuve » est d'une évidence qu'on tenteroit vainement d'affoiblir. »

Il décrit ici le pouvoir que notre ame

moignage contredit-il la doctrine que nous avons établie dans le troisième Chapitre ? Il la confirme au contraire. C'est en conséquence de notre union avec tel corps individuel, que nos membres nous obéissent. Mais cette union est formée par la loi de l'Etre qui opére par le vouloir ; l'obéissance de nos membres est donc encore l'effet de cette même loi, & c'est tout ce que nous dit le sens intime ; c'est ce que signifie cette réponse, que nous faisons à quiconque nous demande pourquoi notre bras a fait tel mouvement ? c'est, disons-nous, parce que je l'ai voulu. Ce bras m'est uni, m'est approprié par la cause de mon existence, & suivant certaines loix du souverain Moteur ; le mouvement de mon bras suit de cette union.

Le Psyc. ébauche très-bien la loi de l'union de l'ame & du corps.

L'Auteur la connoissoit fort bien cette loi d'union; il l'explique ainsi dans le quatriéme Chapitre de ses Principes philosophiques, où il traite expressément cette question. « Les modifications (de l'ame, » nous dit-il,) ont une cause extérieure » & prochaine. Cette cause est la machi» ne organisée à laquelle l'ame est unie » par des nœuds, qui ne sont vraisembla» blement connus, que de la Sagesse qui » les a formés. La loi fondamentale de

» cette union, eſt qu'à l'occaſion des
» mouvemens qui s'excitent dans les
» corps, l'ame eſt modifiée; & qu'à l'oc-
» caſion des modifications de l'ame, le
» corps eſt mû. »

Qu'il ajoûte à cette deſcription le ſens intime de la coexiſtence du corps & de ſon appropriation à notre ame, & il aura rempli l'énergie de notre ſens intime à cet égard; mais auſſi il aura reconnu que le corps, par ſes mouvemens, n'eſt point la cauſe extérieure & prochaine de nos perceptions, & que les perceptions ou les volontés de l'ame ne ſont pas non plus les cauſes proprement dites des changemens qu'elles occaſionnent dans notre cerveau. Forcé d'avouer que la loi d'union eſt la volonté de l'Intelligence qui opére par le vouloir, peut-il diſconvenir que les effets dans leſquels cette union conſiſte, le ſens de la coexiſtence du corps, l'appropriation de ce corps qui nous le rend perſonnel, la correſpondance des perceptions de l'ame aux impreſſions faites ſur les organes intérieures du cerveau, & du jeu des nerfs avec nos perceptions & nos volontés; que tout cela, dis-je, ne ſoit le réſultat de la loi vive & efficiente de l'union? C'eſt ainſi qu'en analyſant ce ſens intime qui nous

Ce qu'il doit y ſuppléer.

approprie l'obéissance de nos membres à nos volontés, nous sentons que cette appropriation a une cause hors de nous, qui nous touche intimement & immédiatement, c'est celle qui fait que la machine à laquelle nous sommes unis, est la nôtre, nous appartient. Si cela ne s'appelle pas une démonstration, j'avoue que je n'en connois aucune.

On prouve que cette force motrice de l'ame est une chimère.

La force motrice que le Psycologiste donne à l'ame, est donc une chimère scholastique, opposée à l'expérience, & il est très-facile de le lui démontrer. Considérons-la dans la volonté; que sera-t-elle cette force? Donnons un exemple. Je veux que mon bras droit qui est en repos, commence à changer de situation, jusqu'à ce qu'il soit parvenu au sommet de ma tête. Si ma volonté a la force motrice, elle imprimera nécessairement à mon bras un mode par lequel il changera de place, & ira chercher le haut de ma tête. Cette idée de force est très-claire. C'est celle de la nécessité de correspondance exacte entre mon vouloir & l'effet que je veux produire; si cette nécessité de correspondance entre mon vouloir & le mouvement de mon bras, vient immédiatement de ma volonté, il est hors de doute que je ne puis m'em-

pêcher de reconnoître en moi la force motrice. Mais si cette nécessité dépend de loix que je n'ai point faites, auxquelles je suis soumis, la force motrice est dans la loi, ou dans l'Auteur de la loi; c'est lui qui imprime à mon bras la nécessité de m'obéir, & cette force motrice ne réside point en moi.

Or, mille expériences me convainquent que cette correspondance de mes membres à ma volonté dépend de loix que je n'ai point faites. Je veux donner un coup d'archet sur un instrument, comme le pourroit faire le plus grand maître; mon bras me sert mal, & en touchant deux cordes, au lieu de produire un accord parfait, je fais une dissonnance, qui m'écorche les oreilles. Je veux lever un poids, mes efforts sont vains. Deux hommes forts me tiennent le bras étendu, je veux le courber, vouloir stérile. Je me leve paralytique, je veux marcher, ma jambe reste dans l'inaction. Enfin, l'Auteur convient partout, que la force qu'il donne à notre volonté, ne s'exerce que sous la dépendance de certaines loix que notre volonté n'a point posées. C'est donc aux loix mêmes, qu'il doit rapporter la correspondance nécessaire de nos membres, à

Par diverses expériences.

notre vouloir, & non pas à notre volonté. Donc il suppose en même-tems, que la force motrice est & n'est pas dans notre volonté.

Le Psyc. distingue la force de mouvoir & la volonté de mouvoir.

Il a reconnu lui-même cette dépendance des loix de l'union, dans la définition qu'il nous en a donnée; & il confirme cet aveu, en accumulant des raisonnemens où il se perd, & où il n'est pas possible de le suivre. Tout ce qu'on en peut tirer, c'est que la force motrice dans l'ame, est autre chose que la volonté; il faut produire son texte, parce qu'il n'est pas possible d'analyser ce qu'on n'entend point.

Aveu du Psycol. p. 151.

« La faculté de vouloir, nous dit-il, » suppose nécessairement la faculté de » connoître; on ne veut point ce qu'on » ne connoît pas. »

On en tire cette conséquence, que la force de mouvoir est autre chose que la volonté dans les mouvemens qu'elle détermine.

Interrompons-le un moment, pour profiter contre lui d'une vérité qu'il nous expose. Mon ame ne connoît point tout le méchanisme qui doit jouer dans mon cerveau, pour donner à ma main droite cette suite nécessaire de mouvemens, afin que je trace les caractères que je forme actuellement. Donc elle n'ordonne rien sur ce méchanisme. Mais cette suite d'opérations méchaniques est pourtant nécessaire, afin que j'écrive ce

que je veux écrire ; donc une autre cause que moi voit ce que je veux écrire, & dirige à cette fin le méchanisme intérieur de mon cerveau. Il me dira que je veux écrire ; sans doute je le veux, comme un homme qui ignore la Tactique, veut qu'un Régiment fasse telle évolution, qu'il forme un quarré, sans sçavoir ce que doivent faire les soldats, pour remplir ce qu'il souhaite : encore cet homme a-t-il quelque idée de la figure qu'il veut que prenne ce Régiment. Pour moi, je ne vois point du tout l'état actuel de mon cerveau, je n'apperçois point les fibres nerveuses, je ne sçai où elles sont, ni comment elles agissent. Enfin, j'ignore parfaitement tout le travail admirable qui se fait dans mon cerveau, & d'où dépend cependant le mouvement de ma main & de mes doigts. Revenons à notre Auteur.

L'Auteur avoue qu'on veut des choses qui ne peuvent être exécutées.

« Mais la faculté de vouloir, ne suppose pas toujours la faculté de mouvoir. On peut vouloir les choses auxquelles la sphère de l'activité de l'ame ne s'étend point. »

Cela est très-vrai ; mais on veut ce qu'on ne peut pas, précisément parce que l'état des fibres nerveuses, est in-

connu, & qu'on ne ſçait pas plus quelle eſt l'étendue de leur action. Avançons & redoublons d'attention; le Pſycologiſte nous y exhorte.

Mais il veut que l'ame agiſſe ſans ſçavoir comment elle exerce ſon action.

« Prenons garde à ceci. L'ame toujours préſente à elle-même, s'ignore » elle-même. Elle agit à chaque inſtant, » ſur différentes parties; elle exerce cette » action, le voulant & le ſçachant, » & elle ne connoît point la maniére » dont elle l'exerce. Elle eſt unie de la » maniére la plus intime à toutes les parties » de ſon corps, & elle n'a pas le » moindre ſentiment de leur méchanique » & de leur jeu. »

Manie de notre ſiécle.

C'eſt la manie de notre ſiécle, de dire, que nous ne connoiſſons pas notre ame, quoique nous nous ſentions exiſter, que nous diſtinguions en nous ce qui eſt actif de ce qui eſt paſſif, que nous ne puiſſions nous prendre pour un autre individu. S'ignorer & être préſent continuellement à ſoi-même, c'eſt ſe ſentir préſent à ſoi-même, ſans le ſçavoir, ou ſans le ſentir; car c'eſt la même choſe. On part de cette ignorance prétendue, & de-là naiſſent des paradoxes ſans fin, comme celui-ci: L'ame agit, ſans ſçavoir comment elle agit; quelle abſurdité! peut-elle agir ſans maniére d'a-

gir ? Elle agit sur différentes parties, n'est-ce pas à dire qu'elle les met en mouvement ; peuvent-elles être mises en mouvement, que par la cause qui leur prescrit tel effet méchanique ? l'ame ne leur imprimeroit-elle qu'un mouvement en général ? & d'ailleurs, quelle est son action ? elle se réduit à vouloir, & à un vouloir stérile par sa nature. Ici revient cette objection, dont j'ai fait sentir toute la folie, que nous ne sçavons pas ce qu'il faut faire pour vouloir.

Ce qu'il entend par l'action continuelle de l'ame.

Mais, qu'entend-il par cette action continuelle de l'ame ? Est-ce que notre volonté est toujours occupée à faire un choix, à délibérer, à se déterminer ? non : mais c'est qu'il rapporte la digestion, le mouvement du cœur, le cours du sang, les secrétions des humeurs à la force motrice. Si c'est-là ce que fait l'ame, c'est vraiment bien sans le sçavoir, qu'elle préside à l'œconomie animale, aussi admirable peut-être que le méchanisme de l'Univers entier.

Comment il tente de distinguer la force motrice & la volonté, en les faisant toutes deux ré-

L'Auteur voudroit bien distinguer la force motrice de la volonté, & nous dire nettement que notre sang circule : qu'il va plus vîte dans la fiévre ; que les humeurs se filtrent ; que nos os, nos nerfs, nos artères, nos veines s'accroif-

fider dans notre ame.

sent, se reparent, & tout cela en vertu d'une action de l'ame, qui n'est point un vouloir; mais il n'ose, quoiqu'il l'insinue sourdement, comme je le conjecture, par le raisonnement suivant, malgré tout l'embarras qui y régne.

« Seroit-ce donc heurter de front nos » connoissances certaines, que d'avancer que la force motrice n'a été soumise à la direction de la volonté, que » jusqu'à un certain point, & relativement à un certain ordre de mouvemens ? Y auroit-il de la contradiction à » penser que la force motrice déploie » son activité sur certaines parties, en » vertu d'une loi secrette, qui la rend indépendante à cet égard de toute volonté » & de tout sentiment ? „ C'est bien demander, si la force motrice prétendue & la volonté, sont deux facultés différentes. Il répond :

Il n'ose adopter cette distinction.

» Rien ne nous force d'admettre cette » loi secrette. Si cependant on aimoit à » la réaliser, comme quelques Philosophes ont expliqué par-là plus facilement » tous les phénomenes de l'œconomie » animale, les ames seroient dans les » corps organisés, ce que les poids, les » ressorts & les autres puissances sont » dans les machines. Les ames préside-

» roient

» roient aux mouvemens admirables de » la digestión, de la circulation, des sé» crétions, de l'accroissement, des re» productions, &c. comme un enfant » préside aux merveilles qu'enfante le » métier que sa main ignorante fait mou» voir ; » c'est-à-dire, que si l'ame avoit une force motrice, qui fût autre chose que sa volonté, elle opéreroit toutes ces merveilles sans le sçavoir. Et sur quoi s'autorise-t-on donc, pour penser qu'elles les produit? Quelle maniére de philosopher ! Je prie l'Auteur de s'essayer sur ce problême que je lui propose : Donner une idée de force qui soit autre chose en derniére analyse, que la nécessité de la correspondance d'un effet à une volonté qui le détermine.

La comparaison qu'il propose, détruit sa prétension.

La comparaison de l'enfant qui fait aller un de ces métiers, imaginés par le célèbre Vaucanson, & qui fabrique, sans sçavoir comment, une très-belle étoffe, n'a aucune justesse. On me proposoit une comparaison dans le même genre, pour me faire comprendre comment notre ame exerce le pouvoir actif qu'on supposoit à notre volonté, sur les membres du corps auquel notre ame est unie. Elle est, disoit-on, dans le cerveau, où à la verité elle ne voit rien ; mais d'un

point de ce viſcère, elle fait tout ce qu'elle veut, comme les petits Savoyards, en remuant une manivelle, font jouer un air à leurs orgues portatifs. Je répondrois au moins que le Savoyard veut, & détermine les moyens d'exécuter ſon air ſur ſon inſtrument, quoiqu'il n'en connoiſſe pas le méchaniſme; il ſçait qu'il fait tourner ſa manivelle, & que pour rendre tel air de ceux que renferme ſa boëte, il faut mettre le cilindre à tel cran. Je conviens bien que ſi tel habile maître de violon ſçavoit que, dans ſon cerveau & dans celui de ſon éleve, eſt un regître qu'il ne faut que tirer pour exécuter une ſonnate, il ne diroit pas à ſon éleve, mettez tel doigt ſur telle corde, appuyez-le, balancez-le, donnez tel coup d'archet; il auroit bien plutôt fait de dire: Retenez ceci, Monſieur; en tel coin de votre cerveau eſt un regître, vous n'avez qu'à vouloir le tirer, vos doigts & votre archet auront toutes les poſitions & toute la force néceſſaires pour jouer telle ſonnate. Mais lui qui ſçait ſi bien faire parler ſon violon, & lui donner de l'ame, ne ſçait abſolument rien du méchaniſme de ſon cerveau, qui fait mouvoir ſes doigts & ſon archet; l'ame ne connoît ni manivelle, ni ſoûpape dans

ſon cerveau ; elle n'y penſe pas, elle ne demande rien à l'origine de nos nerfs, elle commande au bras, & n'ordonne rien aux nerfs qui doivent exécuter ce qu'elle deſire. Elle eſt comme un homme qui ſe trouveroit dans les ténèbres vis-à-vis d'un jeu d'orgue dont il ne connoît point le clavier, qui ne ſçait point s'en ſervir, qui ne peut ni le voir, ni le toucher, & qui veut cependant jouer un morceau de muſique. Où ſont dans mon cerveau les fibres nerveuſes dont le jeu me fait former telles lettres, comme je le fais préſentement ? De quel endroit de mon cerveau part le mouvement ? je l'ignore : mais le Savoyard ſçait où eſt ſa manivelle, qu'il la remue, & que le cilindre étant à tel point, il exécute un tel air ; & s'il faut comparer le cerveau à un orgue, & l'ame à un organiſte, qu'on conçoive le nombre de regîtres dont on auroit beſoin, pour fournir à toute la variété des actions humaines ! Le Savoyard a une douzaine de ſituations à donner à ſon cilindre, pour exécuter autant d'airs ; il ſçait ces ſituations, il les détermine. Pour chaque effet de mémoire, d'imagination, de mouvement extérieur du corps, il faudroit que l'ame connût & ſçût remuer une manivelle commune ; &

de plus, pour la variété des actions; qu'elle fit autant de changemens dans son cerveau, qu'elle peut desirer de différens effets. Qu'on ne cite donc plus ces fausses comparaisons, qu'on s'obstine cependant à nous donner pour des démonstrations.

Le Psyc. prétend que l'ame connoît le Sensorium & tous ses points.

Mais ce qui étonnera sans doute, c'est que le Psycologiste, à la suite d'un long discours, où il croit s'expliquer plus métaphysiquement, c'est-à-dire, plus obscurement, & que je ne transcris pas de crainte d'ennuyer mes Lecteurs à pure perte, prétend que l'ame connoît l'endroit du cerveau, d'où partent les mouvemens qu'elle discerne. Cette prétension mérite, par sa singularité, d'être rapportée dans les termes de l'Auteur, & pour la réfuter, il suffit de nier tout simplement le fait. « L'ame n'a point le sentiment de la » méchanique & du jeu des organes sur » lesquels elle agit librement, *par cela* » *même qu'elle agit sur ces organes.* Cette » action n'est point une idée, c'est un » mouvement communiqué, un degré de » force transmis. Tout ce que l'ame en » connoît, & que l'expérience lui ensei» gne, c'est le point du *Sensorium*, vers » lequel elle doit diriger son action. »

Psyc. p. 153. & 154.

On lui demande où le

Quel endroit du cerveau occupe donc le *Sensorium* de l'Auteur? Pourroit-il nous

l'indiquer ? De quelle partie du cerveau partent les mouvemens néceſſaires pour articuler une lettre ? Vers quel point ſon ame dirige-t-elle ſon action, pour faire prononcer à ſa langue ce mot *Dieu* ? Il faut qu'elle la tourne ſucceſſivement au moins vers trois points différens ; les deux premiéres lettres & la dipthongue qui compoſent ce mot, demandent trois mouvemens diſtincts. S'il connoît le *Senſorium* de ſon cerveau, & tous les points de ce foyer, dont pluſieurs Philoſophes ſuppoſent que partent tous les mouvemens, & qui pourroit bien n'être pas unique, il aura eu tort de comparer ſon ame à l'enfant qui fait aller un métier, dont il ignore le méchaniſme ; il eût mieux fait de la comparer à l'organiſte, qui ignore la conſtruction intérieure de ſon inſtrument, mais qui en connoît les ſoufflets, les regîtres & les claviers. Quel orgue, que notre cerveau ! Quelle variété de jeux différens ! Mais nous ſoutenons avec confiance, que l'Auteur ne connoît l'origine d'aucun nerf, ignore s'il exiſte un organe unique, d'où partent, comme d'un foyer, tous les mouvemens libres, ou s'il y en a pluſieurs, le local de cet organe, ce qui le met au jeu, & la maniére de l'y mettre ; tout cela eſt

eſt le *Senſorium* de ſon cerveau. Si tous nos mouvemens partent d'un foyer ou de pluſieurs.

lettre close pour lui, comme pour tout autre : je ne crains point d'être démenti par les plus habiles Anatomistes.

Raison singuliére qu'il rend de ce que l'ame ignore le jeu des organes qu'elle met en action.

On est également surpris de la raison que le Psycologiste nous donne, de ce que l'ame n'a point le sentiment de la méchanique & du jeu des organes sur lesquels elle agit librement, que c'est *par cela même qu'elle agit sur cet organe.* C'est précisément, comme si en parlant d'un sçavant Clavessiniste, qui ne connoît point le méchanisme de son instrument, on disoit de lui, il touche bien le clavessin, parce qu'il ne posséde point l'art de celui qui l'a fait. Cette *action*, ajoute-t-on, *n'est point une idée* : mais l'ame a-t-elle une perception de cette action prétendue ? ou bien l'action n'est-elle point comprise dans son sens intime ? Dans ce dernier cas, elle n'appartient point à l'ame ; & dans le premier, l'action étant l'objet d'une perception, est une idée dans l'opinion de l'Auteur. Mais pourroit-on dire que l'ame a la perception du jeu de l'origine des nerfs, par lequel le membre qu'elle veut remuer, est mis en mouvement ?

Le Psyc. est bien étonnant quand il

L'Auteur me paroît encore bien incompréhensible, quand il veut expliquer cette action de l'ame. C'est, dit-il, *un mouvement communiqué*, c'est-à-dire, en

mettant au lieu du terme *mouvement*, sa signification, c'est le changement successif d'un corps d'un lieu à un autre, qui ayant été auparavant un mode de l'ame, passe dans le corps, & en devient la façon d'être; cela n'éclaire-t-il pas beaucoup l'esprit? Il ajoûte, pour développer sa pensée, que cette action est *un degré de force transmis*. C'est donc un degré d'une faculté de l'ame transmis à la matiére; c'est le mouvement de la parcelle de la faculté spirituelle, qui passe de l'ame dans un corps. Voilà de la Métaphysique moderne. veut expliquer l'action de l'ame.

Ne prêtons plus l'oreille à nos Docteurs; mais consultons le Sens intime & l'Expérience, qu'ils se proposent eux-mêmes pour guides, & qu'ils abandonnent dès le premier pas qu'ils font dans la recherche de la vérité. Notre sens intime nous annonce une correspondance nécessaire d'obéissance de la part de nos membres à notre volonté; que cette correspondance si essencielle n'est point l'effet de notre volonté, mais qu'elle résulte de l'union de notre ame avec notre corps. Nous remontons donc à la cause de cette union; nous lui attribuons la fidélité de nos membres à nous servir. L'Expérience nous apprend de plus, que On revient au Sens intime.

cette coéxistance de notre corps, qui nous fait commercer avec tous les hommes & avec toute la nature, est restrainte dans des bornes par des loix sages qui nous sont inconnues. De l'etat de l'origine des nerfs, depend l'usage des membres, dont ils sont les mobiles secrets : les efforts que nous pouvons faire a l'aide de nos membres, sont reglés par le ton de nos nerfs; & si quelqu'un d'eux, est vitié à son principe, en vain exigeons-nous le service de la partie dont il dirige les mouvemens. Or, ces loix sont portées par la cause qui unit notre ame à notre corps, qui voit egalement & le systême actuel de nos nerfs, & celui de nos volontés. C'est donc dans l'efficace de la volonté de ce Législateur, que réside notre force & toute force. Et l'on n'a point d'idée de cause, de puissance, de force, de possibilité, quand on ne connoît point une Intelligence qui effectue en voulant.

Il donne une action proprement dite aux corps les uns sur les autres.

Le Psycologiste suppose aussi, que les corps agissent les uns sur les autres, par une force qui leur est propre; mais il n'explique pas ce que c'est que cette force, non pour nous en faire un secret, mais parce qu'il ne la conçoit pas. Voici ce qu'il en dit de plus clair.

« Dieu agit par les causes secondes. » Il a voulu que ces causes produisis-

» ſent leurs effets, & que ces effets de- » vinſſent cauſes à leur tour; voilà le » fait. »

Je ne le conteſte pas, ce fait; mais comme celui qui a voulu, opére par le vouloir, je dis que les cauſes ſecondes n'ont d'efficace que dans cet ordre divin. Ainſi cette production d'effets doit être rapportée à la cauſe infinie, conformément même aux expreſſions de l'Auteur; à moins qu'il ne prétendît que Dieu a voulu que les corps euſſent une force d'agir les uns ſur les autres, & que ſon vouloir ſouverain & abſolu ne s'exerçât jamais; ce qui implique dans les termes.

Ce que les Philoſophes entendent par force des corps.

Qu'eſt-ce donc que la force des corps? Nos ſçavans nous diſent, que c'eſt le produit de la vîteſſe d'un corps par ſa maſſe; & qu'eſt-ce que ſa vîteſſe? C'eſt le rapport de l'eſpace que parcourt un corps, au tems qu'il met à le parcourir. Ainſi un courrier qui met une heure à faire quatre lieues, a le double de vîteſſe relativement à un autre courrier qui ne fait que deux lieues dans le même-tems. Cela s'entend.

Exemple pris de l'art du Canonier.

Il réſulte de ces deux notions, qui ſervent de baſe à la Dynamique, que la force d'un boulet de 24. qui parcourt

là qu'on imagine une action de sa part; c'est au boulet qu'on attribue tout le fracas, & si l'on étoit bon Physicien, on soupçonneroit que le mur par sa résistance & par sa réaction, contribueroit autant à la brèche, que le boulet même.

L'effet de la poudre est calculé; ni la poudre, ni le boulet, ne font ce calcul.

La poudre, ou plutôt l'air dilaté par les explosions particuliéres des grains, entre le boulet & le fond intérieur du canon, n'attaque que les parties de la superficie du boulet qui touche la poudre. La dilatation de cet air, est exactement calculée, sur le nombre de grains qui ont fait explosion, sur la force des explosions; & l'effet sur le boulet, est le rapport de ce calcul à la masse du boulet: car si ce globe est de plomb, de fer, de bois, ou de liége, l'effet sera différent, tant par rapport au nombre des grains qui feront explosion, & à la force de ces explosions, que par rapport au globe même. Un Physicien m'entend assez. Rien n'est donné au hazard; sur ce calcul exact, il ne peut y avoir qu'un effet, & c'est un cas unique parmi une infinité d'autres, où le même boulet pourroit être mis. Le boulet ignore & le calcul, & le cas sur lequel ce calcul est fait; le canonier en ignore

lui-même toute la précision, & quand il en auroit connoissance, qu'opéreroit-il par son calcul ? La cause de l'effet connoît donc la circonstance où est le boulet, le calcul de tous les rapports renfermés dans cette circonstance, & la loi de la Dynamique qui y convient ? ni le boulet, ni les grains de poudre, ni l'air, ne sçavent rien de ce détail. Donc cette cause est hors de tout cela. Le seul qui le connoisse exactement c'est Dieu, & Dieu est l'Auteur des loix de la Dynamique. Donc c'est Dieu qui applique la loi précise, convenable au cas où se trouve le boulet. Cette loi est la volonté de celui qui exécute par le vouloir. C'est donc-là que réside cette force qu'on exprime par l'énergie du mobile. Il en sera de même des effets du boulet, qui atteint un mur, sur ce mur même. Enfin, tous les phénomenes de la nature doivent être rapportés à des loix du mouvement, & dans ces loix, on sent l'énergie de la Puissance Divine.

C'est donc un effet déterminé par une Intelligence.

Nous connoissons peu de ces loix. On reproche au Newtoniens de les multiplier au besoin ; peut-être auront-ils tort ; mais peut-être n'en a-t-on pas moins, lorsqu'on croit expliquer tout par les seu-

Nous ne connoissons pas toutes les loix de la nature. On excuse les

Newtoniens qui les multiplient.

les loix connues de la Dynamique & des Méchaniques ; c'étoit l'idée de M. Descartes. Quand, en examinant un phénomene, on parvient à des principes élémentaires, comme le feu, l'air, l'eau, les sels, &c. & qu'il s'agit de pénétrer la nature de ces élémens, on est bien tenté de penser que chacun d'eux est fait sur un systême particulier, c'est-à-dire, qu'il est soumis à des loix qui lui sont propres. Mais parviendrons-nous à les connoître? Il ne faut sur cela ni se flater, ni désespérer de rien. Mais lorsqu'au lieu d'une faculté, d'une qualité occulte, on parlera de loi particuliére, au moins dira-t-on quelque chose d'intelligible.

Le Psycol. demande pourquoi Dieu ne s'est pas déterminé à agir immédiatement.

Psy. Princ. phil. 3. Part. c. 1. & 2.

Le Psycologiste se fait cette question. « Pourquoi Dieu préfére-t-il d'agir par » les causes secondes, à agir immédiatement ? » Il répond : « Cette question » est insoluble, elle tient à des connois» sances, qui ne sont peut-être données » à aucune créature, parce que ces con» noissances touchent à la nature de l'Etre » des êtres. »

La supposition n'explique rien en Physique.

L'Auteur, au lieu de fonder la Majesté Divine, feroit bien mieux de nous instruire sur ce qui l'oblige de penser, que Dieu a pris le parti auquel il lui plaît de l'astreindre; il peut seul nous le dire.

Il me permettra de lui repréſenter, qu'au contraire la queſtion eſt décidée, parce qu'elle touche à la nature de l'Etre des êtres, qui, ſeul effectue immédiatement par le ſeul vouloir. Croit-il donc nous propoſer quelque choſe de fort intelligible, quand il répéte d'après M. Deſcartes & tant d'autres, que Dieu ayant imprimé d'abord le mouvement à la matiére, tous les corps ſe ſont formés, & que ſuivant des loix qu'il a preſcrites, ils agiſſent & réagiſſent les uns contre les autres; en ſorte que de leurs efforts réciproques, réſulte la forme de l'Univers, ſans que Dieu y mette la main. C'eſt-à-dire, que Dieu a d'abord voulu que les parties de la matiére changeaſſent ſucceſſivement de ſituation, les unes à l'égard des autres, qu'enſuite il a propoſé, & non donné les loix de la Dynamique, qui décident tout ce qui doit ſuivre la rencontre des corps dans chaque circonſtance; & qu'il a chargé ces corps, qui ne connoiſſent ni le cas où ils ſe trouvent, ni les rapports qu'ils ont avec les autres corps, ni la loi ſur laquelle ils doivent ſe décider, d'exécuter celle de ces loix qui convient uniquement à une rencontre particuliére, parmi une infinité d'autres. Une ſaine Philoſo-

phie peut-elle avouer des idées auſſi ré-
voltantes ! Cependant c'eſt à ces idées
qu'a été conduit le plus grand ornement
de la France, pour avoir regardé les loix
du mouvement, comme des vérités abſ-
traites, néceſſaires & métaphyſiques,
comme des *penſées du Créateur*, auſſi ſtéri-
les que le ſont les nôtres. Ces loix ſont
des decrets, ſont des volontés, & des
volontés de l'Etre qui opére par le vou-
loir : donc en bonne Métaphyſique (puiſ-
que le Pſycologiſte aime les raiſonnemens
de ce genre) ces loix exécutent tout ce
qu'elles preſcrivent. M. Deſcartes com-
mence par preſcrire au Créateur ce qui
eſt impoſſible, en lui faiſant partager la
matiére en cubes, exactement contigus
les uns aux autres, par une diviſion
ſans mouvement. Il fait ſortir de ces cu-
bes les plus grands globes qu'ils contien-
nent, en les faiſant tourner chacun ſur
ſon centre. Chacun de ces globes eſt né-
ceſſairement entouré de ſix voiſins, l'un
en deſſus, l'autre au deſſous, & les
quatre autres aux côtés. Devenus indivi-
ſibles, le mouvement local leur eſt im-
poſſible, puiſque chacun eſt fixé dans ſa
place, par la contiguité des ſix autres.

Elle a fait donner M. Deſcartes dans de grands é-carts.

On me dira, ſans doute, qu'il y a des
cauſes ſecondes, je l'avoue ; mais il faut

expliquer ce qu'on entend par-là. La première impreſſion que le Créateur a faite ſur la matiére, en faiſant changer les corps de ſituation, les uns à l'égard des autres, & en leur donnant à chacun leur vîteſſe, les a mis dans de nouveaux cas, où les loix du mouvement ont produit de nouveaux changemens. De ce premier ordre, réſultent des poſitions nouvelles & de nouvelles applications des loix du mouvement; & ainſi juſqu'au tems où nous vivons. C'eſt ainſi que de chaque effet naît un effet nouveau; le premier, par rapport à celui qui le ſuit, eſt appellé cauſe ſeconde. Nous pouvons monter de phénomenes en phénomenes, juſqu'à l'origine de toutes choſes, juſqu'à la volonté créatrice. Et c'eſt ainſi que le Phyſicien procéde, pour faire connoître la Divinité. Nous avons donc deux voies pour nous rendre attentifs à la préſence de Dieu: l'une eſt longue, & nous éleve de degrés en degrés, de cauſes ſecondes en cauſes ſecondes, vers la cauſe univerſelle; l'autre eſt abregée & renfermée dans chaque phénomene, ſans l'interpoſition d'aucun degré; elle nous fait ſentir, ſans ces longs circuits, la préſence de la Divinité, en nous faiſant concevoir que ce phénomene eſt dans le cas d'une

Deux voies par leſquelles la Phyſique nous fait remonter à Dieu.

des loix du mouvement ; loix que les corps ne peuvent ni connoître, ni exécuter ; loix aussitôt obéies, qu'appliquées ; loix qui portent leur exécution.

Quand je parle de l'enchaînement des causes secondes, j'entens celui des phénomenes, independans des volontés humaines, ou de toute autre volonté particulière.

CHAPITRE VI.

Actes de foi du Psycologiste sur l'efficace des Creatures.

Premier Acte de foi du Psycol.

QUAND le Psycologiste donne pour fait certain, que Dieu a préféré d'agir par les causes secondes, à agir immédiatement, il ne l'avance, ni sur des connoissances tirées des notions des corps, ni de notions de la Divinité ; il croit donc ce fait, par la seule raison, qu'il lui plaît de le croire, & dès lors c'est un acte de foi profane.

Il y a quelquemystère dans cet acte de foi.

Mais on ne pénétre pas assez ce que cet acte de foi renferme de mystérieux. Pour le saisir, il faut se rappeller que le Psycologiste met la volonté divine sous la fatalité ; après cela, est-il étonnant

qu'il nous dise, qu'on ignore pourquoi Dieu a créé tellement les causes secondes, qu'elles agissent d'elles-mêmes les unes contre les autres, parce que cette question est liée à la connoissance de la nature même de l'Etre des êtres? Car enfin la nature de l'Etre souverain, est, selon lui, assujettie à la nécessité : si donc la cause toute-puissante a laissé aux causes secondes, le soin de produire & de conserver l'Univers, c'est qu'il n'a pas pu faire autrement. Cette réponse, à la question qu'il s'est proposée, suit naturellement de ses principes ; elle n'étoit donc point si difficile à trouver.

Cependant Dieu, tout assujetti qu'il est à la fatalité, dans le système de l'Auteur, n'en est pas moins Créateur, & par conséquent sa volonté y a la prérogative d'effectuer par le vouloir. Dans ce système encore, les corps agissent les uns sur les autres, en vertu des loix du Créateur, quoique ces loix ne soient que des volontés spontanées. Or, n'est-ce pas un mystère incroyable, que cette fidélité des corps à diriger leurs prétendues opérations, sur des loix qu'ils ne peuvent connoître, & qui renferment une infinité de cas différens. N'est-ce pas encore un mystère impénétrable, que les volontés

absolues du Créateur, essenciellement efficaces par leur nature, soient néanmoins nécessairement sans effet, & se reposent, de leur exécution, sur des êtres inanimés, incapables de connoissances, de calculs, de déterminations, passifs & indifférens à tous les mouvemens, & à toutes les maniéres de situation ? Et quel est donc le mystère des Chrétiens, dont l'obscurité puisse être comparée à celle de ce dogme monstrueux !

Second Acte de foi profane.

Le second Acte de foi du Psycologiste, est encore plus révoltant. Il croit que son ame connoît le point du *Sensorium* du cerveau, vers lequel elle dirige son action, dans tout ce qu'elle lui commande pour l'exercice de la mémoire & de l'imagination, & dans tout ce qu'elle exige de ses membres pour agir au dehors.

Troisième Acte de foi profane.

Le troisième Acte de foi, est en nous l'existence d'une force identique à la volonté, ou distinguée d'elle, par laquelle notre ame dirige l'œconomie animale, sans le sçavoir & sans le vouloir.

Pourquoi l'on revient sur l'idée de Dieu.

Quoique nous ayons expliqué clairement dans le second Chapitre de cette seconde Partie, comment l'idée de Dieu résulte de notre attention au sens intime de sa présence, également renfermé, & dans toutes les modifications que notre

ame reçoit, & dans les effets de sa volonté, il est important de bien caractériser cette idée, & de la distinguer bien nettement d'une autre idée de Dieu, qui n'est que factice, & tirée du goût que nous avons pour les abstractions. Sans cela, le Lecteur ne seroit pas à portée de bien saisir le faux des prétendues démonstrations, que la Lettre à Leucipe ose opposer à la créance universelle de l'existence de Dieu, & que nous nous proposons de réfuter dans le Chapitre suivant.

CHAPITRE VII.

Caractères particuliers de l'idée de Dieu.

L'idée de Dieu n'est point abstraite.

L'IDÉE de l'Intelligence qui opére par le vouloir, n'est point abstraite, puisqu'elle ne peut convenir à plusieurs substances individuelles, ni dans l'ordre des choses qui existent, ni dans celui des êtres possibles. Elle est enfermée dans le sens intime de notre existence, & c'est la présence de Dieu sentie. Si nos premiers soins, quand nous commençons à raisonner, avoient pour objet, l'analyse de notre sens intime, deux vérités antérieures à tout raisonnement, indé-

pendantes, parconséquent, de tout raisonnement, se présenteroient à nous, la réalité de notre existence, & la réalité d'une cause qui nous fait exister, & qui détermine nos maniéres d'être. Car nous nous sentons un effet, & dans le fond, & dans les maniéres de notre être: Or, se sentir un effet, & sentir une cause présente, c'est la même chose. C'est donc la présence de la Divinité, éprouvée dans le sens intime de notre existence, & dans la conscience de nos sensations; c'est cette présence saisie par la réflexion, qui est le fondement de l'idée de Dieu. Dans le sens intime, cette présence n'est que sentie, elle est pensée, si je puis m'exprimer ainsi, *cogitata*, par le moyen de l'attention, au rapport de la souveraine activité avec ma possibilité, & dans le fond, & dans les maniéres de mon être. Le sentiment de la présence de la Divinité est donc inné à notre substance, comme celui de notre existence; mais l'idée de Dieu, laquelle résulte de notre attention à cette présence, n'est pas innée, puisque cette attention ne l'est pas. Ceux qui prennent pour l'idée de Dieu, le sens de la présence de la cause individuelle, de laquelle nous nous sentons dépendans,

ont raiſon de ſoutenir que l'idée de Dieu nous eſt innée ; mais peut-on leur paſſer, d'appeller ce ſens de la préſence Divine, une idée ? c'eſt ce dont je ne puis convenir ; eux-mêmes appelleroient-ils le ſens de leur propre exiſtence, l'idée de leur ame ? s'ils le faiſoient, il me ſemble qu'ils s'exprimeroient mal ; car ce mot idée, ſuppoſe de la part de l'ame, de l'attention, & de la part de l'objet, de l'univerſalité. Ainſi, quoiqu'en dormant, on ſente ſon exiſtence, je crois qu'on auroit tort de dire, qu'on a alors l'idée de ſon ame, puiſqu'on n'eſt pas ſuſceptible d'une attention réfléchie. Il en eſt de même dans l'enfance, notre ſens intime ne devient une idée, que lorſque nous faiſons de nous-même un modèle imitable à l'infini. Ainſi, le P. Malebranche a eu raiſon, en ce ſens, de dire, que l'ame ne ſe connoît pas par idée. Ce n'eſt pas en conſéquence d'une vue générale, que nous nous ſentons exiſter ; mais c'eſt parce que nous nous ſentons exiſter, que nous avons une connoiſſance générale de la nature de l'homme. De même, le ſens de la préſence individuelle de la cauſe ſouveraine, n'eſt à mon avis, une idée, que lorſque l'individu infini eſt comparé dans

son activité, à la possibilité universelle de tout effet; & dans sa perfection, lorsque nous l'observons comme modèle de toute perfection, universellement. Il résulte de cette précision importante, que ceux qui tiennent pour l'idée de Dieu innée, ont raison dans le fond; mais ils donnent lieu à des contestations par leur peu d'exactitude à s'exprimer. Il est certain, que ni dans l'enfance, ni dans le sommeil, ni dans le délire, nous ne faisons aucune attention au rapport de notre cause à notre existence, ni à ces rapports, par lesquels Dieu est le souverain modèle de toute perfection. Nous avons donc alors le sens de la présence divine sans avoir l'idée de la Divinité. C'est ainsi que dans un grand nombre de questions importantes, les querelles philosophiques ne roulent guéres que sur des équivoques; celle de l'idée innée de Dieu, n'est, par la même raison, qu'une dispute de mots.

Quand je dis que l'idée de Dieu n'est pas une abstraction, je ne prétens pas qu'on ne la puisse changer en abstraction, par l'usage où nous sommes de transformer ainsi toutes les réalités numériques que nous examinons, &

de

de confidérer, par exemple, une maniére d'être, en oubliant le fujet dont elle détermine l'exiftence. Un Mathématicien a tracé une parabole, pour exprimer la route d'une bombe dans l'air. Bientôt il oublie la bombe, ne penfe pas même à la ligne individuelle qu'il a tracée, & confidérant les propriétés de cette ligne, il les regarde univerfellement, & comme appartenantes à tous les projectiles, à tous les corps qui fuivent l'impreffion des mêmes mouvemens combinés.

L'homme fçait qu'il eft, & confidére l'être par une vue générale, fous laquelle il comprend tout ce qui exifte, & l'Etre des êtres même. Il fçait qu'il eft intelligent; l'intelligence eft une propriété qu'il généralife, & dans laquelle il met la Divinité. Il connoît qu'il a une volonté, & que tels événemens doivent arriver néceffairement & conformément à fon vouloir; il univerfalife encore cette faculté, & il renferme Dieu dans cette univerfalité. Alors l'idée abftraite de l'être eft un fujet imaginaire, auquel toutes ces propriétés font accidentelles, à l'égard duquel elles font toutes poffibles, pour lequel aucune de ces propriétés n'eft néceffaire.

On voit cette gradation d'idées dans les Cathégories.

On voit clairement cette gradation de la marche de notre esprit dans les Cathégories d'Aristote, & dans celles que les Carthésiens ont imaginées, & que je trouve tout aussi peu importantes que les premiéres, quoique je reconnoisse que ces derniers ont eu l'attention de tirer Dieu de l'ordre de la filiation prétendue de leurs idées. L'Etre, disent nos Philosophes, peut avoir des dimensions, ou n'en avoir point; s'il a des dimensions, c'est la matiére qui a des modes particuliers; s'il n'en a point, c'est un esprit auquel la sensibilité, l'intelligence & la volonté peuvent convenir. Les Péripatéticiens mettent Dieu dans cette classe; & voilà ce qu'on appelle de la sublime Métaphysique, d'où l'on croit voir sortir des torrens de lumiére. Cependant ce n'est qu'une supposition logique, fondée sur l'universalité de la signification du mot *Etre*, & sur l'existence abstraite de toute substance & de tout mode. On part de là, dit-on, pour établir des démonstrations métaphysiques de l'existence de Dieu, & on réduit un point de fait à une question interminable.

Faut-il donc réfléchir si profondément pour réduire à une vérité logique cette

expreſſion : L'être peut avoir des dimenſions, ou n'en avoir point ; avoir la ſenſibilité, ou être inſenſible ? Ne conçoit on point que le ſujet commun de ces attributs oppoſés, n'eſt que logique, dans cette façon de s'exprimer ; puiſque dans le vrai l'eſprit & la matiére n'ont rien de commun dans leur exiſtence ? la matiére n'a point un fond commun avec l'eſprit, ſur lequel l'intelligence puiſſe être entée, & l'eſprit n'a point un fond commun avec la matiére, auquel l'intelligence puiſſe convenir. J'appelle l'idée de Dieu formée ſur ces abſtractions, une idée fictice, &, comme on le verra dans la ſuite, cette idée fictice eſt celle contre laquelle les Athées dreſſent toutes leurs batteries.

L'idée abſtraite de Dieu, en ſuppoſe l'idée numérique.

Mais cette fiction ſuppoſe néanmoins l'idée de Dieu ; ſi l'on ne connoiſſoit pas d'ailleurs de dimenſions, on n'en revêtiroit pas ce phantôme d'être pris univerſellement ; de méme, ſi l'on n'avoit aucune idée de néceſſité, d'éternité, de toute puiſſance, on n'accorderoit pas ces grandes prérogatives à ce méme phantôme ; & c'eſt dans le ſens intime de la préſence de l'Etre univerſel, que nous les voyons. M. Deſcartes rapportoit tout à la perception. Il n'a donc pas prétendu réaliſer le phantôme métaphyſique, com-

me on le lui reproche. Il a cru que l'idée de Dieu étoit une perception de l'exiſtence du ſouverain Etre. Il ſentit, qu'à la différence de tout ce qui exiſte, la Divinité ne pouvoit être connue, ni comme poſſible, ni comme impoſſible, & que le milieu, entre ces deux extrêmes, étoit l'exiſtence néceſſaire.

L'idée de Dieu n'eſt point une image.

Si l'idée réelle de Dieu n'eſt point une abſtraction; par la même raiſon, ce n'eſt pas non plus une image. Nous ne voyons rien immédiatement; nos yeux mêmes ne nous font connoître que les ſimulacres des objets, que les images des corps; & ces images étant diſtinguées par notre eſprit, de l'exiſtence des choſes qu'elles repréſentent, il nous eſt très-facile de les tourner en abſtractions, en conſidérant ces images comme des modèles, auxquels il y a, ou il peut y avoir quelque choſe de reſſemblant. C'eſt ainſi que ces images particuliéres deviennent des idées. Nous ne voyons rien intuitivement, pas même par le ſens de la vue, que nous regardons comme la maniére la plus claire & la plus préciſe de connoître les corps. Notre ame ne ſe voit point intuitivement, elle ſe connoît & ſes propriétés, par le ſentiment qui la rend certaine de ſon exiſtence; connoiſſance,

par conféquent, plus étendue & plus exacte, que celle que nos fens nous donnent de tous les corps ; elle fe voit de dedans en dedans. Elle fçait auffi tourner en abftraction le fens même de fon exiftence ; fe confidérer, pour ainfi dire, fans faire attention à fon individualité, comme le Géomètre examine le cercle qu'il a tracé, fans s'occuper de ce cercle en particulier, ni de ces dimenfions actuelles, & en déduit en général toutes les propriétés de cette efpèce de courbe. L'ame alors genéralife fes propriétés, comme convenable à tout être de fon efpèce. C'eft en ce fens que j'ai foutenu que nous avions l'idée de notre ame ; elle ne fe généralife, ou ne devient le modèle de toutes les ames, que par fon commerce intime avec la Divinité.

L'idée de Dieu vient d'une efpece de contact.

Dieu nous touche & fe fait fentir immédiatement à chaque inftant ; mais il ne fe montre pas à nous, par une œconomie qui nous donnera lieu de faire ailleurs de triftes, mais d'utiles réflexions. Semblables, à l'égard de cette admirable contiguité que nous avons avec lui, à une perfonne qu'un autre homme ferre dans l'obfcurité, qui fent la préfence, la force, la réalité de quelqu'un qui lui eft inconnu. Je me repéte ; mais je ne puis

trop rappeller cette comparaiſon. Ainſi, lorſque rentrant en moi-même, ou conſidérant attentivement l'Univers, je ſens la préſence intime de Dieu, ſon intelligence, ſon immenſité, ſa toute-puiſſance, tous les rapports qu'il a avec moi; je ne vois ni ſa ſubſtance, ni ſon image; je ſens l'énergie infinie de ſon action ſur moi.

Danger de ſe ſervir des abſtractions pour prouver l'exiſtence de Dieu.

Lorſqu'étant diſtraits ſur la préſence intime de Dieu, on n'a pas bien conçu que l'énergie de ſon opération conſtante ſur nous conſiſte dans ſa volonté qui effectue par elle-même, on tourne la Divinité & ſes attributs en abſtractions, on riſque, en ſuivant cette route dangereuſe, de répandre des ténèbres ſur le fait de l'exiſtence de Dieu, en s'efforçant de la démontrer; & ceux qui n'ont pas de ſi bonnes intentions, qui, comme les Payens, regardent les corps comme les ſources de notre bien-être, tranſportent à des créatures des attributs divins, qu'on a, pour ainſi dire, détachés de tout objet.

L'idée de Dieu n'eſt point formée de perfections abſtraites accumulées.

On tombe dans un autre inconvénient, en embraſſant la méthode des abſtractions, pour démontrer l'exiſtence de Dieu. On accumule les idées d'être, de néceſſité, d'éternité, d'immenſité de toute-puiſſance, pour en former un com-

posé métaphysique ; on se jette ensuite dans les plus grands embarras , pour concilier certains attributs , les uns avec les autres. Cette méthode a inspiré une fausse hardiesse à l'Auteur de la Lettre à Leucipe. Au contraire, dans la méthode d'expérience que nous avons suivie, nous avons vu que toutes nos idées abstraites universelles sont des rapports dont Dieu , c'est-à-dire , l'Intelligence que nous sentons opérer sur nous par le vouloir , est toujours un des termes ; ainsi toutes les difficultés s'évanouissent. Revenons donc à l'expérience du sentiment, pour prouver le dogme de l'existence de Dieu , comme il y faut rappeller toutes nos idées , si nous voulons raisonner avec justesse.



CHAPITRE VIII.

Misérables sophismes du faux Trasibule ; contre l'existence de Dieu.

Le faux Trasibule attaque au lieu de la Divinité, un phantôme abstrait.

RAISONNER contre l'existence de Dieu, c'est raisonner contre un fait ; on l'a vu dans les Chapitres précédens. Le faux Trasibule met adroitement ce fait à l'écart ; même il fait plus, puisque c'est moins l'existence que la possibilité de la cause suprême, qu'il attaque. Mais il se bat alors, non contre la Divinité, mais contre un phantôme de la Divinité, contre un être abstrait. Il commence par un argument dont il est bien difficile de deviner l'objet. Voici cet argument.

Il attaque l'idée de l'infini. n. 147.

« A la premiére vue, nous croyons » qu'il peut exister une puissance, une » cause & une sagesse infinie, parce » que nous ne considérons que les pro- » priétés de sagesse, de causalité, de » puissance, & celle de l'existence des » choses ; mais nous ne faisons pas ré- » flexion que le terme d'infini est incom- » patible avec l'existence de quelque » chose de fini ; c'est-à-dire, qu'il em-

» porte avec lui l'impoſſibilité d'exiſter. »

Cet argument n'eſt, dans le fond, ſi je ne me trompe, qu'une ſubtilité d'Ecole, & revient aſſez à un raiſonnement que j'ai ouï vanter, comme une difficulté inſoluble, & qui n'eſt qu'un jeu de Sophiſte : Nul individu n'eſt infini ; Dieu eſt un individu. On prouvoit la premiére propoſition. Tout individu n'eſt qu'un, compris dans l'idée univerſelle de l'être, & y fait partie d'un nombre infini d'individus exiſtans ou poſſibles. Mais un, dans une ſomme infinie, eſt limité, puiſqu'il eſt infiniment petit par rapport au nombre infini. C'eſt une pointillerie très-miſérable. Dieu n'eſt aucun de ſes ouvrages ; & c'eſt dans ce ſens qu'on peut dire qu'il eſt individuel. Il n'eſt donc pas compris dans l'idée de ce qu'il a fait, & de ce qu'il peut faire, ſi ce n'eſt en ce ſens, que la cauſe eſt toujours entrevue dans ſon effet. Dans le vrai, eſt-ce une ſomme infinie d'individus, qu'on voit dans l'idée des poſſibles ? Eſt-ce autre choſe que la ſouveraine puiſſance qui nous eſt préſente ? Ecartez la préſence de la toute-puiſſance des idées des poſſibles, ou d'un Etre qui peut opérer par le vouloir ce qui n'étoit pas ; ſuppoſez ſeulement qu'il eſt incertain ſi un tel être

Sophiſme ſemblable à celui du faux Traſibule.

On en fait voir la fauſſeté.

existe ; alors l'idée du possible n'a point d'objet réel. Reconnoissez la cause qui opére par le vouloir, les possibles reparoissent, & vont à l'infini ; mais l'infini n'est pas dans les nombres, il est dans la puissance sans bornes.

Le faux Trasibule suit ainsi son raisonnement. « Qui dit une force infinie, » une quantité infinie, dit quelque chose qu'on ne peut déterminer, dont » on ne peut avoir une idée juste & » ressemblante, parce que, quelqu'étendue qu'elle soit, elle sera au-dessous » de la chose qu'on veut représenter ; » un nombre infini, est celui qui ne » peut être conçu ni exprimé. Car, supposé qu'il y en ait un tel, on demande » si on ne peut pas en ôter une certaine partie, la moitié, par exemple, » cette moitié est finie, on peut la compter & l'exprimer ; mais en la doublant, » on aura la somme égale au nombre » infini, laquelle sera déterminée, & à » laquelle on pourra ajoûter au moins » une unité, alors cette somme sera plus » grande qu'elle n'étoit ; cependant elle » étoit infinie, c'est-à-dire, telle qu'on » ne pouvoit y ajoûter. Elle est donc » en même-tems finie, & non finie ou » infinie. Elle a donc des propriétés ex-

N. 148. Il argumente contre l'infini des nombres.

» clusives, & c'est la même chose qu'un » corps blanc, qui n'est pas blanc; c'est-» à-dire, une chimère, de laquelle nous » ne pouvons rien dire, si ce n'est, » qu'il n'y a aucun tems dans lequel elle » puisse exister. » On voit bien qu'il prend l'idée de Dieu & de l'infini, pour une image; mais par tout ce qui a été dit, on est prévenu contre cette stupide prétension.

Pour réduire ces raisonnemens à leur juste valeur, il ne faut pas perdre de vue qu'ils sont adressés à une personne sans expérience, que ces chicanes de Logique peuvent aisément séduire, qui confond l'obscurité avec la profondeur; comme un voyageur prend pour une rivière qui n'est pas guéable, un ruisseau, dont le lit étant obscur, donne à l'eau cet air noir, qu'elle a aux yeux, lorsque les rayons de lumiére ne sont pas rejaillis du fond sur lequel elle coule.

On convient que l'idée de l'infini n'est point une image.

L'infini ne peut être représenté par une image, on en convient; on avoue de plus, que si toute idée est une image, une représentation, nous n'avons aucune idée de l'infini. Il ne peut donc y avoir en cela, de dispute entre nous, pourvu qu'on accorde que dans le fait,

nous avons la perception de l'être infini ; & c'eſt préciſément ce point qui irrite le faux Traſibule. Il attaque d'abord la notion de l'infini des nombres, mais nous pouvons lui en laiſſer dire tout ce qu'il lui plaîra, & le mettre aux mains avec ceux qui ſoutiennent la diviſibilité de la matiére à l'infini ; il ſe tirera de leurs difficultés comme il pourra ; mais toujours demeurera-t-il convaincu que le genre de raiſonnemens abſtraits, auxquels il a recours, ne portent pas l'évidence dans tous les eſprits ; on ſeroit en droit encore de le rejetter ſur la durée future éternelle de la matiére ; lui demander s'il croit qu'aucune ſubſtance de cet Univers ſoit un jour anéantie ; s'il n'eſt pas vrai que le moindre atôme doit ſubſiſter éternellement, ſoit qu'on le tienne pour indiviſible, ſoit qu'on le ſuppoſe ſoumis à la diviſion, qui peut bien ſéparer, mais non-pas anéantir les parties dont il eſt composé : or l'idée de cet avenir interminable eſt-elle réelle, lui demandera-t-on ? ſon objet n'eſt-il pas une durée infinie ? il ne pourra en diſconvenir : on appliquera cependant ſon raiſonnement à cet objet infini ; on lui dira que cette futurition eſt en même-tems & finie,

Il peut dire tout ce qu'il voudra de l'infini arithmétique.

& infinie ; infinie, puifqu'elle n'a point de terme, & finie, puifqu'elle eft diminuée de tout le tems paffé, & que dans cent millions d'années, elle fera encore moindre. On le pouffera encore plus loin, en le tenant refferré dans fes principes. *S'il n'eft point de Dieu, lui dira-t-on, la matière eft éternelle & néceffaire ; le moment préfent partage en deux parties égales cette durée immenfe. La moitié de cette durée écoulée, dans mille millions d'années, fera en même tems, & plus grande & non plus grande ; elle fera donc comme un corps blanc, qui n'eft pas blanc, puifqu'elle fera en même-tems augmentée & non augmentée, différente d'elle-même & la même.*

Ce qu'il en dit ne peut être appliqué à la Divinité.

Laiffons les jeunes Logiciens s'exercer fur ces fubtilités puériles, elles ne peuvent rien contre l'idée de la Divinité, qu'on ne peut divifer comme la durée, ni comme les nombres. L'Intelligence qui voit dans le plus intime de mon ame, dont la volonté exécute, par fa propre force, le mouvement que j'exige de mes membres, qui modifie mon ame, cette puiffance legiflatrice à laquelle je rapporte tous les effets de la Dynamique & des Méchaniques, eft une indivifiblement ; ce n'eft point un compofé de diverfes qualités, il n'y a point à héfiter,

nombre seroit en même-tems infini & fini ; infini par la supposition ; fini, puisqu'il est cent fois moindre que le nombre des années écoulées, 1200 fois moindre que le nombre des mois écoulés, &c. Qu'il l'applique à une idée plus reelle, à celle de la futurition interminable de la matiére & des esprits ; je rirai de son embarras, & je l'y laisserai, en lui faisant observer que sa maniere abstraite de raisonner, entasse des difficultés insurmontables, & qui néanmoins ne détruisent pas l'idée que nous avons de la durée sans bornes des êtres. Car l'infini du tems ne subsiste pas actuellement hors de nous, il n'est que dans notre idée, & il n'y est que le rapport d'une succession à un être senti infini sans succession. Nous ne pouvons nier l'avenir infini des substances. Ce n'est point une idée négative ; le terme par lequel nous exprimons l'immensité de la durée est négatif grammaticalement ; mais l'idée qu'il réveille est positive ; elle n'a rien de négatif dans son objet. Au contraire nous exprimons le fini par un terme positif, & l'idée qu'il donne renferme la négation de tout ce qui est hors des limites de l'être fini. Mais l'objet de l'idée de l'infini dans la durée, n'est ni une substance, ni une façon d'être,

il est réel : ce ne peut donc être qu'un rapport, & un rapport dont un terme est senti infini.

Mais peut-on faire valoir, contre la Divinité, toutes ces difficultés qui paroissent si énormes ? on voit très-clairement que non. Que notre prétendu Métaphysicien double, qu'il triple, s'il le peut, l'énergie de la volonté qui opère par le vouloir ; qu'il imagine une puissance au-delà de cette énergie, il sentira l'inutilité de ses efforts, & il conviendra que cette volonté souverainement efficace, dont il sent l'action, & dans le fond de son être & dans ses modifications, est un objet infini, & si précis, qu'il ne peut ni le couper, ni l'étendre par aucune supposition, & qu'il est ridicule de l'appeller négatif.

On ne peut employer ce raisonnement contre l'idée naturelle de Dieu.

L'Auteur avoue, dans le dernier extrait que nous avons cité de sa Lettre, que nous avons la notion de l'infini ; car, puisqu'il ne connoît aucune force, au-delà de laquelle il ne sente qu'il en peut concevoir une plus grande, il est obligé de convenir que l'objet de l'idée qu'il a de la force est supérieure à quelque force actuelle qu'on lui détermine ; & quel est cet objet, si ce n'est la cause qui se rend sensible elle-même, en opérant sur notre

Trasibule se contredit, & avoue clairement qu'il a notion de l'infini.

ame toutes nos ſenſations, toutes nos perceptions? Nous la trouvons non ſeulement ſupérieure à tout ce que les corps nous paroiſſent opérer, mais même à tout ce qu'on pourroit ſuppoſer qu'ils opérent. Si nous n'avions point de perception de cette cauſe univerſelle, nous penſerions que des forces ont des limites au-delà deſquelles elles ſont nulles, mais que notre ignorance ne nous permet pas d'aſſigner, c'eſt à dire, que nous aurions ſimplement l'idée de l'indéfini, & nullement la connoiſſance de l'infini; mais l'infini tranſpire dans chaque phénomene particulier, parce que ce phénomene ſe rapporte à une loi univerſelle qui opére par le vouloir; & quoique le terme de cette volonté ſoit limité, l'action produiſante eſt infinie. Car produire un atôme, une mouche, un éléphant, l'Univers entier, en le voulant, c'eſt la même choſe, quant à l'énergie de la cauſe, c'eſt ce que je défie tous nos Philoſophes de me conteſter.

Produire par le vouloir le plus petit atôme, eſt un acte infini.

La Toute-Puiſſance ne produit que des êtres finis.

De cette derniére réflexion, réſulte un principe que je prie le Lecteur de ne pas oublier, parce que nous en aurons beſoin dans la ſuite. C'eſt qu'une action infinie a néceſſairement un effet limité. La puiſſance de celui qui opére par le vouloir eſt inépuiſable, & elle ne le feroit

pas, si l'effet répondoit à son énergie, s'il étoit infini. Mais dès que l'effet est exactement circonscript dans les bornes que la volonté infinie lui a marquées, quelque petit qu'il soit, il exprime toute la toute-puissance, en exprimant toute la force de la volonté qui opere par le vouloir; d'où l'on voit, par avance, le faux de ce raisonnement des Optimistes, que nous aurons à réfuter dans la suite: L'effet, disent-ils, répond à sa cause, & en exprime l'énergie. La cause qui a produit l'Univers est parfaite, donc l'Univers est parfait; & il ne pouvoit y en avoir un autre plus étendu, ou plus composé que n'est celui-ci.

Le faux Trasibule ne se fonde pas tellement sur la prétendue démonstration dont nous venons de faire disparoitre l'illusion, qu'il ne se croye encore obligé d'en rechercher une nouvelle; & celle qu'il ajoûte est si ridicule, qu'elle paroîtra telle à ceux mêmes qui ne demandent qu'à être séduits. Il traite le dogme de l'existence de Dieu d'hypothèse; & voici comme il parle de ceux qui reconnoissent ce dogme.

Trasibule cherche une autre démonstration contre l'existence de Dieu.

« Que leur hypothèse soit contradic- » toire, il est facile de le démontrer. » Dans tous les systêmes, la derniére

N. 156.

» cause à laquelle il faut remonter, soit » qu'on la nomme nécessité, nature, cause » universelle, Dieu suprême, est con- » fondue avec les êtres particuliers. Car » enfin si la volonté permanente, & per- » pétuellement agissante de cette volonté, » si cette existence n'est autre chose que » l'effet de la volonté de cette cause, ce » n'est qu'un acte de sa volition, qu'un » attribut, qu'une propriété qui n'est pas » distinguée d'elle, autrement que nos » pensées le sont de nous, que la couleur » l'est d'un corps coloré, l'action du » corps agissant. Si Dieu est cette cause » universelle, les êtres particuliers qu'il » produit, n'ont qu'une existence objec- » tive ; c'est-à-dire, qu'ils participent de » celle de Dieu, dont ils sont autant » d'attributs, de propriétés & de parties, » en sorte que Dieu n'est autre chose que » l'assemblage de tous les êtres particu- » liers que l'Univers renferme. »

L'hypothèse qu'il propose, est le Spinosisme.

Ce systême est celui de Spinosa, qui n'étoit point un Athée, comme on le croit communément, mais un Spiritualiste outré. Il ne reconnoissoit que Dieu : le monde, les créatures spirituelles étoient pour lui les songes de la Divinité, semblables à ceux que nous avons pendant la nuit. Ce Spinosa n'étoit qu'un

fol, on lui a fait trop d'honneur de le réfuter, & parmi ceux qui l'ont combattu, il en eſt peu qui ayent bien ſaiſi le point précis de ſa folie. Revenons à Traſibule. Quelle maniére de raiſonner eſt la ſienne ! on l'appelle cependant une démonſtration. A quoi ſe réduit donc cette démonſtration? à cette aſſertion vraiment nouvelle, que toute cauſe & ſon effet eſt la même choſe. Quoi! un deſir & ſon effet, un choix & une choſe choiſie, c'eſt la même choſe! La détente du reſſort dans le tambour d'une montre, eſt la même choſe que le mouvement des aiguilles ſur le cadran! A qui fera-t-on digérer de ſemblables abſurdités? Car enfin, c'eſt ainſi qu'il argumente contre nous : Vous dites que Dieu a voulu l'exiſtence de l'Univers; donc l'exiſtence de l'Univers eſt la même choſe que cette volonté : oui, à peu près, comme le vouloir de remuer mon bras, eſt le mouvement même de mon bras; cette démonſtration n'eſt-elle pas frappante?

Ridicule de la ſeconde démonſtration du faux Traſibule.

Recueillons, en paſſant, un aveu que la vérité arrache à ce raiſonneur. On vient de voir qu'il confond la cauſe & la volonté; il ſent donc cette vérité, où tout concourt, où tout ſe rapporte

Combien il étoit voiſin de la vérité.

dans cet ouvrage, que toute cause proprement dite est un vouloir ; il n'avoit plus qu'un pas à faire & il touchoit à cette réflexion si naturelle, que tout mouvement étant contingent par rapport au corps, ou indifférent à tout corps, est l'effet d'un choix ; ensuite, il auroit bientôt reconnu que l'énergie de toute cause consiste en ce qu'il est nécessaire que l'effet réponde au vouloir ou au choix de cette cause ; & il auroit vu alors évidemment, qu'une cause proprement dite, est une volonté qui effectue par le vouloir. Tant il est vrai, que dans quelque erreur que l'on tombe, on n'est pas si éloigné de la vérité qu'on pourroit le penser.

Autre prétendue démonstration : Nous ignorons ce que Dieu est, donc il n'est pas.

Après avoir vainement tenté de prouver que tout ce que nous sçavons de la Divinité implique contradiction, le faux Trasibule voudroit conclure qu'il n'y a point de Dieu, de ce que nous ne voyons pas tout ce qu'il est ; il affecte d'ignorer que, comme on s'assure de l'existence d'un corps, indépendament de de la vue corporelle, & c'est-là qu'en sont réduits tous les aveugles ; de même l'ame peut sentir les impressions faites sur elle, sentir l'existence de cette cause, & ne pas voir la substance qui la modifie,

Les phénomenes de l'électricité sont constans, trouveroit-on bon qu'on niât la vérité, sous prétexte qu'on n'est pas pleinement satisfait des explications qu'on en a données.

Notre ame se voit-elle elle-même, elle qui sent son individualité, qui ne peut se confondre avec aucune autre personne, qui ne peut douter de le réalité de ses façons d'être, qui se connoît certainement mieux qu'aucun des objets dont elle est environnée ? Demandez-lui comment elle connoît, comment elle se ressouvient, comment elle veut, que répondra-elle ? Demandez-lui s'il y a de la différence entre la sensation du son & celle de la couleur, elle n'hésitera pas : mais si vous exigez qu'elle vous dise quelle est cette différence dans sa substance, elle n'aura plus de réponse à vous faire. Demandez-lui si elle a plusieurs façons d'être à la fois ; des millions, vous dira-t-elle, sous un seul coup d œil. Insistez-encore, & soyez curieux de sçavoir quel nombre elle en a, comment elles ne se confondent point, vous serez surpris de la trouver encore muette. Concluerez-vous de son ignorance par rapport à tant d'objets, qui sont ses maniéres d'êtres, & qu'elle sent, qu'elle ne les sent point ? ce seroit soute-

On prouveroit de même la nullité de la substance qui pense & qui sent son existence.

nir à un homme qui a été maltraité dans les ténèbres, qu'il n'a pas été frappé, parce qu'il ne ſçait qui lui a porté le coup.

A-t-on été fixé juſqu'à préſent ſur ce qu'on entend par le mot *idée*. Les ſyſtêmes ſi différens de nos Philoſophes, prouvent qu'on n'eſt encore convenu de rien. Cependant ſans s'embarraſſer de ce qu'il faut penſer de la nature des idées, la plupart des hommes ſe ſervent de cette expreſſion, pour ſe guider dans leurs jugemens ; comme le Sauvage, qui s'inquiéte fort peu de ſçavoir ce que c'eſt que la lumiére du ſoleil, de laquelle il jouit avec une pleine confiance. Conteſterez-vous donc à tous ceux qui ne philoſophent point qu'ils ayent des idées, parce qu'ils ne ſçavent pas ce que c'eſt qu'idée?

Nous ajoûtons à notre ignorance une mauvaiſe philoſophie.

A la vérité, notre ignorance ſur tous ces objets, doit être imputée en grande partie, à la maniére dont nous cultivons la Philoſophie, qui ne peut être que très-vicieuſe ; puiſqu'au lieu d'être fondée ſur des expériences, elle ne roule que ſur des abſtractions. Je prouverai dans l'Analyſe des ſenſations, que dans le fait nous appercevons tous les objets au travers des modes de notre ame, dont ni notre volonté, ni les ob-

jets

jets extérieurs ne peuvent être les principes efficaces ; & que toutes nos connoiſſances doivent être rapportées au commerce intime que nous avons avec la cauſe ſouveraine. Dans la vérité, quand on s'étudie avec ſoin, on s'apperçoit que penſer, c'eſt, pour ainſi dire, entendre quelqu'un au-dedans de nous, qui nous apprend ce que nous ignorions, ou nous rappelle ce que nous avions ſçu. Mais il me ſuffit qu'exactement parlant, la plupart ignorent ce que c'eſt en eux qu'une perception, qu'une idée, qu'un vouloir, pour ſoutenir contre le faux Traſibule toutes les inductions que j'en ai tirées, & pour lui prouver que l'ignorance du *comment* des choſes, n'anéantit point la réalité de leur exiſtence.

A l'exiſtence de Dieu qui eſt un fait, le faux Traſibule n'oppoſe que des queſtions futiles.

Aux faits ſi conſtans, par leſquels nous avons prouvé la préſence intime de la cauſe ſouveraine, qu'oppoſe le faux Traſibule ? de vaines queſtions. Qu'eſt-ce, dans l'Intelligence infinie, que des idées ? Qu'eſt-ce que le vouloir en elle ? Quels motifs ont pu la déterminer à faire ce qu'elle a fait ? Il conclut de notre ignorance à tous ces égards, que nous n'avons aucune idée de l'exiſtence de Dieu ; comme il pouvoit inférer,

que nous n'avons ni idée, ni vouloir, parce que nous ne pouvons définir ce que nous éprouvons, mais que nous ne voyons point.

N. 158. Il demande quel motif Dieu auroit eu de produire.

« Si la cause de l'existence du monde, nous dit-il, est la volonté de » Dieu, comme nous n'avons point d'i- » dée d'une volonté sans un motif, & » une raison qui détermine à vouloir, » parce que ce vouloir est préférer une » chose à une autre ; on demande quel sera le motif de cette volonté ? »

Sa question peut être résolue jusqu'à un certain point.

Nous pourrions lui répondre simplement, qu'il raisonne comme un Historien, qui nieroit qu'un Ministre d'Etat eût fait telle opération, parce qu'on ne sçait pas quel motif auroit pu l'y déterminer. Mais quoique nous ignorions les raisons de la Sagesse souveraine, pourquoi il a créé des puces, tant d'insectes incommodes, tant de choses dont l'utilité nous est inconnue, & dont nous ne nions pas pour cela l'existence ; nous sçavons très-bien faire une grande différence entre notre volonté & celle de Dieu. Ces différences ont échappé au faux Trasibule, il faut les lui faire connoître, & lui montrer que nous pouvons résoudre sa question jusqu'à un certain point.

Nous avons besoin de motifs pour nous décider. Notre volonté n'étant que notre inclination vers le bien-être, qui nous vient de dehors, ou notre aversion pour ce qui nous déplaît; pour que nous nous déterminions en faveur d'un objet, il faut qu'il intéresse ou notre sensualité, ou notre goût pour la perfection, ou notre curiosité. Cependant, en beaucoup de cas, lorsque deux objets sont également propres aux usages que nous en voulons tirer, la nécessité d'opter, est alors le seul motif qui fixe notre choix. Cet état d'indifférence où nous nous trouvons sur le choix entre choses égales, est un de nos traits, par lequel nous ressemblons le plus au Créateur.

Dieu ne peut avoir de motif d'agir, mais il peut se proposer des fins.

Mais nous en différons essenciellement par le fond même de notre volonté, dont le terme est un bien-être étranger & accidentel à notre nature, & qui consiste dans l'amour de tout ce qui peut nous rendre heureux, & perfectionner ou notre volonté, ou notre intelligence. Au contraire, à proprement parler, Dieu n'a point de motifs d'agir; car la félicité & le goût de son existence est aussi nécessaire en lui que l'existence; & rien de ce qui est hors de lui, ne

pouvant le modifier, ni entretenir, ni accroître ſon bonheur, rien ne le ſollicite à agir ; ainſi ſa volonté n'a point de motifs comme la nôtre, elle n'a que des fins.

Dieu a eu à choiſir entre vouloir créer, ou vouloir ne pas créer.

Par conſéquent Dieu n'a aucun intérêt à créer ou ne pas créer ; mais c'eſt à cauſe de cette indifférence même, & en vertu de ſa toute-puiſſance, qu'il eſt néceſſité, entre l'un ou l'autre de ces partis, créer ou ne pas créer. Cette néceſſité d'opter ſera appellée, ſi l'on veut, un motif ; peu m'importe ; elle lui a fait faire un choix entre l'action & la non action, & de toute éternité il lui a plu de créer.

Fins du Créateur que notre foible raiſon peut atteindre.

Quelle fin Dieu s'eſt-il propoſée ? Nous entrevoyons encore quelque lueur qui peut nous éclairer ſur cette queſtion, quand nous examinons les deux différentes ſubſtances qu'il lui a plu de nous faire connoître, l'eſprit & les corps. Nous voyons que l'une & l'autre de ces eſpèces d'êtres, portent les caractères de leur entiére dépendance à l'égard de Dieu, & de ſon indépendance à leur égard.

Dans la création de la matiére.

L'une de ces eſpèces d'être eſt la matiére ou l'étendue ſous les trois dimenſions ; inſenſible à l'exiſtence, elle eſt incapable de rendre aucun hommage à Dieu, & en

cela l'indifférence du Créateur eſt bien marquée pour cette eſpèce d'être ; la matiére eſt purement paſſive , & ne peut être diviſée , figurée , remuée , que par le Créateur. Telle eſt la dépendance abſolue de cet être ; ſous la main de ſon Auteur , la matiére prend des formes à fournir des penſées & des motifs d'admiration à toute ſubſtance qui réfléchit , & qui eſt attentive au magnifique ſpectacle de l'Univers ; tandis qu'une portion organiſée avec un art admirable , devient propre à être aſſociée à l'eſprit , à former avec lui l'homme ou le Prêtre de la nature , à concourir à l'adoration & au culte dûs à l'Arbitre tout-puiſſant. Enfin la matiére qui eſt à notre portée , eſt réglée par les loix abſolues de la Dynamique & des Méchaniques , & par les loix de l'union de l'ame & du corps.

Dans la ſubſtance qui ſe ſent exiſter.

L'autre eſpèce d'être eſt ſimple , ſans parties , ſans alliage , eſſenciellement ſenſible à l'exiſtence , & par une ſuite néceſſaire de cette ſenſibilité , aimant tout ce qui la modifie agreablement , ou qui la perfectionne. Mais elle ne peut être modifiée que par ſon Auteur ; elle eſt capable d'admirer les œuvres de la Sageſſe divine , d'aimer cette Sageſſe ; elle en voit l'obligation dans le goût même qu'elle a

pour la félicité, & pour la perfection. Son intérêt est d'aimer Dieu. Puisqu'elle est absolument passive, par rapport à la félicité, elle sent combien il lui importe de servir celui-là seul, qui la lui peut procurer. Mais Dieu est indifférent aux hommages de sa créature, qui ne peuvent le modifier agréablement, ni rien ajoûter à son bonheur : elle doit porter le double caractère & de sa dépendance absolue de l'Auteur de tout bien-être, & de son impuissance à en procurer aucune a son Créateur. Or la loi d'aimer Dieu, & de lui rapporter tous les biens que nous en avons reçus, est une obligation qui marque cette dépendance entière du seul vrai bien ; & d'un autre côté, la liberté que nous avons de nous conformer à cette loi, ou de l'enfreindre, de borner notre amour aux occasions mêmes de ces biens, & de le refuser à celui de qui nous les tenons, montre combien nos hommages contribuent peu au bonheur du Créateur. La félicité nous vient du dehors, & n'est point essencielle à nôtre nature, comme l'est l'amour de la félicité; elle nous est étrangère, il n'y a qu'en Dieu qu'elle soit néceſſaire. Nous ne pouvons donc obtenir la stabilité inaltérable dans le bien-être, que par grace, & aux

conditions que Dieu aura voulu nous prefcrire.

Les loix des corps, celles de l'union de l'ame & du corps, opérent par elles-mêmes ce qu'elles ordonnent ; les corps ne peuvent connoître les circonftances où ils fe trouvent, ni ce que la loi de la Dynamique leur prefcrit dans tous les cas où ils peuvent être ; & notre ame ayant une volonté ftérile & impuiffante, ne peut rien exécuter. Mais les loix morales ne font que propofées à l'activité de l'homme, qui peut vouloir ou ne pas vouloir les remplir. La volonté de Dieu, par rapport à ces loix, eft de propofer aux efprits celles de l'ordre, & non pas d'en produire l'accompliffement ; je parle hors du fyftême de la révélation. Et dans tout fyftême, Dieu ne peut pas néceffiter la créature à lui rendre un culte qui n'eft ni néceffaire, ni utile à fa Divinité, ni propre à le modifier, ou utilement, ou agréablement. C'eft ainfi que notre liberté, dont nous avons prouvé la réalité, dans la premiére Partie de ce Traité, par expérience, fe trouve prouvée *à priori*, comme parle l'Ecole. Bayle lui-même, qui étoit paffionné pour ces fortes de preuves, qui fe préfentent rarement, eût reconnu toute la force de celle que nous

Les loix de la nature font opérantes ; les loix morales propofent leur objet, & ne le produifent point.

C'eft une épreuve de notre liberté *à priori*.

employons ; elle lui eût épargné bien de faux raisonnemens, comme je le ferai voir ailleurs. Je prie le Lecteur de faire attention à cet ordre de preuves ; c'est un germe que je développerai, en détruisant les opinions des Fatalistes-Déïstes & des Optimistes, dans la troisième Partie de ce Traité, où j'aurai soin de rappeller ce grand principe.

Ce que nous avons entrevu des desseins de Dieu, sont des fins & non des motifs.

Voilà les fins que notre foible raison nous fait entrevoir dans les ouvrages du Créateur ; ce ne sont pas des motifs : le souverain Etre ne peut recevoir du dehors aucun degré de félicité, ni de perfection ; il ne peut être touché d'aucun motif, ni d'utilité, ni de besoin, ni d'agrément. Cependant le faux Trasibule prétend que Dieu ne sçauroit agir sans motifs. Il ne se met pas en peine de le prouver, il se borne à imaginer quels ils peuvent être. Si les motifs de créer » sont » les êtres mêmes, comment ce qui n'est » pas, ce qui n'a pas été, ni en soi, ni » en ses idées, peut-il être conçu, être » imaginé, servir de motif, & détermi- » ner la volonté de Dieu ? Si ce sont les » idées de ces êtres qu'on suppose exister » en Dieu, d'où lui sont-elles venues ? » ce ne peut être des êtres qui n'ont jamais » existé ; elles sont donc aussi anciennes que

N. 158. Le faux Trabule ne prouve pas que Dieu n'a pu agir sans motifs ; il raisonne comme s'il l'eût démontré.

» lui, elles ſont donc une partie de lui-
» même, & de ſa ſubſtance? »

Toutes ces queſtions curieuſes ſe réduiſent à demander, comment Dieu voit, & à conclure de l'ignorance où nous ſerions à cet égard, il implique que Dieu ait des connoiſſances. Ainſi un Sophiſte prétendroit que nous ne voyons rien par les yeux du corps, parce que nous ne ſçavons comment nous voyons. Mais peut-on ſuppoſer le *comment* ou des modes en Dieu ? Peut-on dire qu'il voye par des moyens ? Ne voit-il pas tout intuitivement, tandis que nous ne voyons rien que par des actions interpoſées ? Enfin peut-on lui donner, comme à nous, de l'imagination ?

Il voudroit ſçavoir comment Dieu opére.

Le faux Traſibule croit apparemment parler aux Leibnitziens, qui, d'après les vieux Scholaſtiques, ont imaginé les choſes poſſibles, comme de petits tableaux coéternels à Dieu, & diſtingués de lui-même, qui ſont pour lui ce que ſont pour nous les phantômes de notre imagination, dont chacun eſt le portrait éternel & néceſſaire de chaque individu, ſoit qu'il doive exiſter, ou ne pas exiſter, qui eſt l'horoſcope de cet individu, pour toutes les circonſtances poſſibles ; en ſorte que la collection infinie de ces peintures

Ses raiſonnemens auroient quelque force contre les Leibnitziens.

éternelles, est le Livre des Destinées, ou le Code des loix du *Fatum*, où le Payens faisoient lire leurs Dieux.

Dieu connoît les possibles en ce qu'il se sent tout-puissant. Rien d'aucun individu n'a preexisté.

Tous ces raisonnemens abstraits, qui ne sont que les productions d'une imagination qui s'égare, ne méritent pas même d'être écoutés, & ce seroit abuser du tems, que de les réfuter autrement qu'en les abandonnant à tout ce qu'ils ont de faux & de ridicule. Je l'ai dit ailleurs, & je le répéte : c'est la volonté de Dieu qui fait les individus ; rien d'aucun individu ne préexiste à la volonté qui en détermine l'existence. Il suffit que Dieu sente & connoisse sa toute-puissance & sa sagesse infinie, pour connoître tout ce qu'il peut faire, soit en genre d'étendue, soit en genre d'esprits ; se sentir une volonté opérante par le vouloir, c'est se sentir tout-puissant. Nous sçavons qu'il voit, comme il opére, sans moyens ; c'en est assez pour nous faire comprendre qu'il voit d'une maniére que nous ne pouvons nous représenter, nous qui ne connoissons, & ne pouvons connoître, que par des moyens empruntés.

C'est ainsi que je répons à cette autre question : « Dieu conçoit-il les êtres com» me devant exister ? Si cela est, quelle » est la loi qui leur a imposé cette né-

» cessité ? Ce n'est point sa volonté, puis-
» que la volonté n'est pas la cause de ses
» idées, ou de ses perceptions, & qu'il
» n'est point le maitre de se les donner,
» de les produire, ni d'y rien changer,
» elles sont éternelles & immuables com-
» me lui. » Voilà encore les tableaux éternels de M. Leibnitz ; je laisse à ses disciples le soin de lever la difficulté ; car c'est dans cette hypothèse que le faux Trasibule raisonne, & continue de raisonner, comme on va voir. Nous répondons que la cause qui opére par le vouloir, a déterminé l'existence de tout ce qu'elle a voulu produire.

« S'il ne conçoit pas les êtres comme Mauvais raisonnement.
» devant exister, ses perceptions sont
» fausses, & ne représentent pas les êtres
» tels qu'ils sont, & par conséquent elles
» ne peuvent être un motif raisonnable
» d'agir ; puisque ce ne sont ni les êtres ;
» ni les idées des êtres, qui déterminent
» la volonté de Dieu à agir : il reste
» qu'il soit déterminé par une cause ex-
» térieure. A moins que l'on ne dise que
» sa volonté se détermine par elle-même,
» par sa propre nature, qu'elle est la
» cause d'elle-même, c'est-à-dire cause
» aveugle, pusqu'elle ne voit ni les êtres ;
» ni les idées. »

Etrange abus de la raison ! Je répons simplement à tout ce discours si peu lié ; si Dieu avoit des perceptions comme nous ; si dans la perception des possibles, il avoit autre chose que la perception de lui-même, de sa toute-puissance, de sa sagesse ; s'il y avoit autour de lui des tableaux qui fussent pour lui des objets éternels distingués de lui, on pourroit dire alors, qu'il seroit déterminé par une cause extérieure, par quelque chose qui ne seroit pas lui. Comme nous sommes obligés de remonter de notre volonté à une cause qui opére par le vouloir ; de même nous sommes forcés de recourir à une Intelligence, qui est à elle-même sa lumiére ; une telle Intelligence peut-elle être appellée aveugle ? Dieu rend les individus visibles en les créant, ils n'étoient rien, ils n'étoient pas visibles, s'il n'eût pas voulu les créer. « Mais, » nous dit-on, suivant notre maniére de » penser, ne pouvons-nous pas imaginer » que Dieu a procédé, comme nous pro» céderions ? Il a d'abord examiné plu» sieurs plans, comme un ouvrier déli» bére, avant de se mettre à l'ouvrage ; » il en choisit un, ensuite il se détermine » à l'exécuter, en créant des êtres indivi» duels. Ces instans, ajoûte-t-on, ne

» sont pas en Dieu, ce sont des instans
» de raison, comme les appellent les
» Scholastiques. »

O homme ! qui êtes-vous, pour mesurer la conduite de Dieu sur la vôtre ? & que fait votre maniére de concevoir à la façon d'agir du Tout-Puissant ? L'idolatrie n'a-t-elle pas eu pour origine la témérité de revêtir la Divinité de nos perfections & de nos miséres ? & n'est-ce pas, comme je l'ai observé très-souvent, en jugeant de la Divinité, conformément à ce que nous éprouvons en nous, que les impies trouvent des armes contre le dogme de l'existence de Dieu ? Vous avez la démangeaison de faire des systêmes, & vous osez y assujettir la Divinité. *Non*, repliquent ceux qui font des fictions, *nous ne mettons pas en Dieu un instant où il délibére, un autre où il opte, un troisième où il agit*; *mais nous prétendons qu'il agit de toute éternité & sans succession, comme s'il prenoit un tems pour délibérer, un autre pour opter, un troisième pour agir.* J'avoue que je ne vous entends pas. Pour moi je vois clairement que votre maniére de concevoir n'est point celle de Dieu, parce que tout en vous est successif, & que rien ne l'est en Dieu. Votre lumiére vous est étrangère, celle de Dieu est sa

ligible ; elle n'en eſt pas moins incompréhenſible.

Quelques Philoſophes bien intentionnés, & les impies prétendent également que nous n'avons point naturellement d'idée de la création.

Combien de perſonnes éclairées & religieuſes prétendent que la création eſt également inintelligible & incompréhenſible, & que naturellement nous n'e[n] avons aucune idée, mais que la foi ſe[ul]le nous éclaire ſur ce point capital ! [Je] rencontrai dans mon voyage d'Italie [un] homme de condition, reſpectant la R[e]ligion, & très connu par ſon érudition, qui penſoit ainſi. Je lui demandai, [ſi] une alternative, que j'allois lui propoſer, étoit vuide de ſens. Ou le monde a commencé, ou il n'a jamais eu de commencement : il convenoit qu'elle étoit inconteſtable. Mais, lui dis-je, cette alternative n'eſt vraie qu'autant que nous voyons de l'oppoſition entre deux idées claires, celle d'un être qui a commencé, ou qui n'a jamais été avant un certain tems ; celle d'un être néceſſaire & qui n'a point de principe. Vous m'embarraſſez, me dit-il, mais vous ne m'éclairez pas. L'alternative que vous voyez vraie, lui répliquai-je, eſt évidemment fauſſe, ſi l'un des deux membres de la phraſe ne renferme aucune idée. Dans cette autre alternative, où la diagonale d'un quarré eſt commen-

ſurable au côté, ou il n'y a point de quarré ; la fauſſeté eſt palpable, parce que nous n'avons point d'idée de la commenſurabilité de la diagonale & du côté. De même, ſi je n'ai aucune idée de commencement d'exiſtence, la premiére alternative que j'ai propoſée eſt fauſſe, & je ne vous préſente aucune vérité, quand je vous dis, à vous-même, que vous avez commencé d'exiſter, ou que vous n'avez jamais commencé d'exiſter ; De même, je ne dis rien à l'Athée, quand je lui ſoutiens, qu'il a l'idée d'un être néceſſaire, dans cette alternative, dont il ne peut nier la vérité, ou tout être exiſte néceſſairement, ou au moins il eſt un être qui exiſte néceſſairement. Je promis à cet aimable Sçavant, de [illegible]rouver un jour directement, que nous [illegible]vons une idée naturelle de la création. [illegible] remplis aujourd'hui cet engagement, [illegible] réfutant une prétenſion du faux Traſi-[illegible]. Voici cette prétenſion.

[illegible]es termes de production des êtres, N. 158.
» [illegible]e commencement de leur exiſten-
» c[illegible]ne ſont accompagnés d'aucune
» id[illegible]en nous. » Il dit, mais il ne prou[illegible] point : il cherche ſeulement, com[illegible] on eſt parvenu à ſuppoſer cette chim[illegible] Il prétend que c'eſt par deſeſ- Le faux

Trasibule nie que nous ayons idée de commencement d'être. N. 153.

poir de reconnoître la combinaison actuelle des causes de l'Univers, & de remonter à l'infini, de causes en causes. « Il est vrai, dit-il, que nous ne connoissons pas la liaison, la suite & la » progression de toutes ces causes ; mais » que conclure de-là ? que nous ne » voyons point un enchaînement de causes infinies, que nous la voyons finie ; » & que nous raisonnons au-de-là de » nos connoissances, lorsque nous prétendons qu'elle est infinie ; nous substituons un systême à l'expérience. »

Il est bien clair, que le faux Trasibule rejette également & la cause universelle, & la chaîne infinie des êtres. C'est se mettre dans un défilé embarassant. Nous examinerons ailleurs, s'il peut y tenir ferme.

Vérités mal appliquées.

Pour justifier son ignorance, il emploie des lieux communs. « Je ne sçai, » dit-il, quelle est la cause d'un certain » effet. Je ne puis en assigner qui me satisfasse. L'ignorance d'une chose n'a » jamais pu être un motif raisonnable, » de croire ou de se déterminer. » Tout ce qu'il dit-là, est fort vrai, il ne se trompe point non plus dans ce qui suit.

« Je ne sçai quelle est la cause d'un

» certain effet ; faut-il pour cela, que » je me contente de celle que me don» nera un autre homme, qui me dira, » qu'il en est satisfait, lorsque je ver» rai qu'une telle cause est impossible, » lorsqu'avec une ignorance égale à la » mienne, il n'aura sur moi d'autre avan» tage, que celui de la présomption, » par laquelle il croira sçavoir ce qu'il » ignore ? »

« Il en est arrivé autant, continue» t-il, à un Marchand d'Alexandrie. Il » avoit porté aux Indes, entre autres » curiosités, quelques-unes de ces ma» chines hydrauliques, qui servent à » marquer le tems. Elles firent l'admi» ration des Barbares, peu intelligens » dans la Méchanique. Ils cherchérent » longtems, quelle pouvoit être la cause » de ces mouvemens, ils ne pouvoient » en venir à bout. Enfin, l'un d'entre » eux, plus hardi que les autres, déci» da que ces machines étoient des ani» maux d'une certaine espèce ; & par» ce que les autres ne pouvoient lui » montrer que les mouvemens de cette » machine vinssent d'un autre principe, » que de quelque chose qui fût sem» blable à ce qui nous fait mouvoir, » il se croyoit en droit de les forcer à » admettre son explication. »

Exemple mal choisi. N. 154.

L'exemple eût été mieux choisi, s'il eût été pris des premiéres montres, que l'on porta aux Indiens ; mais il eût été trop moderne, & eût décelé la supposition de la Lettre à Leucipe. Cependant l'Auteur eût été fort embarrassé, si on l'eût prié d'expliquer, quelle étoit la forme de ces clepsidres, dont un long examen ne pouvoit faire soupçonner le Méchanisme aux Indiens du second siécle de l'Eglise. Au reste, ni ses raisonnemens, ni l'exemple dont il les étaye, ne font rien à l'idée de la création. L'Indien qui prend des clepsidres ou des montres, pour de petits animaux, est moins ridicule que celui de ses compatriotes, qui lui eût soutenu que la machine s'étoit faite toute seule, & sans qu'aucune intelligence eût présidé à sa construction, & ce degré de stupidité, est celui de l'Athée.

L'ame humaine quelle qu'elle soit, a l'idée de son commencement

Le faux Trasibule voudroit qu'on eût vu quelque être, créé ou paroître subitement, sans avoir préexisté en aucune maniére. On ne pourroit lui citer la reproduction des animaux, on est trop assuré que la matiére dont ils sont formés, étoit préexistante à leur formation. Mais, ne pourroit-on, avec quelque confiance, lui parler de son ame,

ou de celle de tout autre homme, qui aſſigne des bornes à ſon âge. Probablement il ne ſe juge pas auſſi vieux, que ſon pere ou ſon grand pere. Tout Matérialiſte qu'eſt le faux Traſibule, il reconnoît en nous, un je ne ſçai quoi, qui a la perception de ſon exiſtence, laquelle perception n'eſt ni maſſe, ni volume, ni figure, ni mouvement local, ni organiſation. Il paroît, à la vérité, qu'il penſe que notre ame eſt une molécule de matiére, dont le ſens de l'exiſtence eſt un mode, tout différent de ceux que nous regardons, comme propres à la matiére. C'eſt une choſe inintelligible, qu'une portion individuelle de matiére, qui n'eſt qu'une telle grandeur, ſous telle largeur & telle épaiſſeur ſe ſente exiſter, & ne ſente ni ſon individualité matérielle, ni ſes dimenſions, ni ſa figure, ni ſa ſurface, ni la maniére dont ſes parties intérieures ſont combinées; mais enfin, c'eſt le myſtère des Matérialiſtes : ſuppoſons-le donc, ce myſtère; le mode ſi étranger à la matiére, qu'on ne peut imaginer comment ſes parties peuvent être arrangées, pour devenir ſenſibles à l'exiſtence.

Au moins, la molécule qui conſtitue

On conçoit, dit on, que Dieu peut modifier la matiére par l'efficace de son vouloir, & non créer la substance de la matiére ; on démontre que cette précision est fausse.

Néanmoins, la plûpart des Philosophes prétendent très-bien concevoir, que Dieu peut modifier des substances matérielles ou spirituelles existantes, mais qu'ils ne comprennent pas de même qu'il puisse donner le commencement de l'existence à une substance qui n'existoit point auparavant. Il est facile de leur démontrer, au contraire, qu'il est impossible qu'un être ait nécessairement l'existence, & qu'il doive en même-tems à une cause étrangère, la maniére dont il existe. La matiére est indifférente au mouvement & au repos; mais elle ne peut exister que sous l'un de ces deux modes. Or, si son existence est nécessaire, & qu'il n'y ait point de maniére d'être qui lui soit nécessaire, il est évident qu'elle existeroit nécessairement & sans maniére d'être, ce qui implique contradiction. C'est donc adopter une absurdité, que de soutenir comme Hermogenes, contre Tertullien, que la matiére existe nécessairement, & que la cause de toutes ses maniéres d'être est étrangère à sa substance. Et ce raisonnement suffit, pour démontrer la création dans le fait. Toutes les maniéres d'être sont indifférentes à la matiére, & lui sont imprimées par une cau-

Démonstration de la création dans le fait.

se

ſe extérieure : or, il eſt impoſſible qu'une ſubſtance exiſte, ſans aucune maniére d'être. Donc la matiére n'exiſte que par le bon plaiſir de la cauſe qui la modifie, puiſque ſans l'influence de cette cauſe, la matiére exiſteroit ſans maniéres d'être, c'eſt-à-dire, qu'elle n'exiſteroit point du tout.

Elle eſt de Tertullien.

Cette démonſtration eſt fort ancienne, puiſqu'elle eſt de Tertullien; elle eſt invincible, cependant elle n'a pas fait fortune parmi les Docteurs de l'Ecole; ils ont été prévenus contre elle, par une difficulté énorme pour eux, & qui n'en eſt point une pour ceux qui connoiſſent bien la vraie cauſe de tous les mouvemens, & parconſéquent de toutes les formes de la matiére. Il faut avouer d'abord, que cette difficulté eſt impoſante; la voici expoſée dans toute ſa force. Quoique les différentes ſubſtances dont nous faiſons uſage pour nos beſoins, ou pour ſatisfaire nos caprices, ſoient indépendantes de nous, quant à leurs exiſtences, nous les modifions pourtant à notre gré, & nous leur imprimons telle maniére d'être qu'il nous plaît. Un corps eſt-il en mouvement, nous le fixons au repos; eſt-il dans une ſituation conſtante, nous le mettons

Pourquoi les Docteurs de l'Ecole l'ont rejettée.

en mouvement ; nous en changeons la figure ; nous le divisons ; nous faisons des êtres nouveaux, comme les sels neutres en Chimie. Il est donc démontré, par des expériences journaliéres, qu'un même être ayant déja l'existence, peut être modifié par une autre cause que celle de son existence, & dès-lors le principe sur lequel on prétend prouver la création, est absolument ruineux.

La raison qu'ils donnent est fausse, puisque nous avons démontré par le fait que Dieu opére tout le physic des corps.

Cet argument seroit invincible, si l'on pouvoit nous faire voir que notre volonté modifie immédiatement quelque être au dehors d'elle ; ou que les causes secondes modifient effectivement notre ame ; ou qu'enfin, dans ce qu'on appelle la communication des mouvemens, un corps donne par lui-même un degré de mouvement ou de vîtesse à un autre corps. Mais nous avons prouvé que notre volonté n'effectue rien par elle-même, qu'elle n'est que l'occasion sur laquelle les loix de l'union de l'ame & du corps donnent du mouvement à nos membres ; que les loix des Méchaniques & de la Dynamique décident, dans tous les cas, tous les mouvemens des corps, leurs divisions, leurs sous-divisions, leur assemblage, & par conséquent leur figure, leurs constructions internes, &c ; qu'aucun corps

n'agit immédiatement fur notre ame ; mais qu'à l'occafion de l'état du cerveau, notre ame eft modifiée par les loix de l'union de l'ame & du corps. On nous oppofe donc un fait imaginaire, quand on nous dit que nous donnons continuellement des maniéres d'être au corps, dont l'exiftence ne dépend pas de nous ; puifque Dieu donne effectivement à notre ame & à tous les corps leurs façons d'être, par les loix vives & efficientes qu'il a pofées. Donc nous ne connoiffons aucun être qui doive fes maniéres d'exifter à une caufe, & fon exiftence à foi-même, ou à une troifième caufe.

Affurer que la matiére eft un être néceffaire, & qu'elle reçoit de Dieu fes maniéres d'être, c'eft dire une chofe inintelligible.

Concevroit-on bien, qu'un être indépendant de Dieu, quant au fond de l'exiftence, en dépendît néanmoins dans fes maniéres d'être ? Je foutiens que cela eft non feulement incompréhenfible, mais n'a aucun fens. Car l'exiftence de cet être borné, & prétendu néceffaire, feroit en même-tems dépendante & indépendante de la caufe fouveraine ; indépendante par la fuppofition ; dépendante, puifqu'elle cefferoit d'exifter, dès que la fouveraine Intelligence cefferoit de la modifier ; & que d'ailleurs elle n'eût jamais exifté, fi la fouveraine Intelligence eût refufé de lui donner aucune façon

On le démontre.

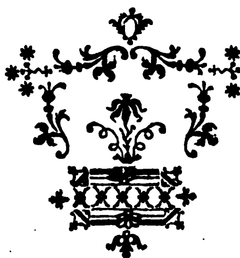
d'être. Il ne reſte plus qu'une reſſource à ceux qui s'obſtineroient à donner l'exiſtence néceſſaire à la matiére, ou à tout autre être limité ; ce ſeroit de dire que le Créateur ſeroit aſſujetti à donner quelque mode à cet être prétendu néceſſaire. Mais alors la ſouveraine Intelligence ceſſeroit d'être indépendante d'une nature qui lui ſeroit extérieure, ſa volonté n'opéreroit plus par le vouloir, & ce ſeroit anéantir Dieu même.

L'idée de l'énérgie de la cauſe qui opére par le vouloir, comprend la création.

Enfin, qu'on médite profondément ſur l'admirable propriété d'opérer par le vouloir ; propriété dont l'exiſtence eſt démontrée, tout incompréhenſible qu'elle eſt pour nous, & l'on conviendra que, ſoit qu'elle décide de l'exiſtence d'un être, ou des modes de cet être, ſon énergie n'en reçoit ni augmentation, ni diminution. Que l'on exprime ainſi la cauſe du mouvement de la terre: Dieu dit que la terre ait tel degré de vîteſſe, & qu'elle parcoure tel orbite ſous telle loi, & la terre marche par l'efficace de ce vouloir : Ou bien qu'on exprime la même vérité de cette autre maniére : Dieu veut que la terre exiſte en changeant continuellement de ſituation, ſelon telle loi, avec telle vîteſſe, à l'égard du ſoleil & des autres planettes ; on s'exprime différemment, mais on dit la même choſe.

L'idée de la création n'eſt-elle pas compriſe dans la ſeconde expreſſion ?

L'idée de la création eſt donc clairement contenue dans celle de la cauſe qui opére par le vouloir. Or, l'exiſtence de cette cauſe eſt prouvée dans le fait ; donc la création l'eſt auſſi, par les ſeules reſſources de la raiſon humaine. Concluſion de ce Chapitre.



CHAPITRE X.

Modestie stupide du faux Trasibule.

Le faux Trasibule est le digne représentant des Athées.

ON m'a souvent fait l'histoire d'un Athée prétendu, qui professoit assez publiquement l'Athéïsme, il y a déja bien des années. Il fut mandé, dit-on, par un Magistrat, qui lui reprocha le tort que son impiété pouvoit faire à la Société. N'est il pas horrible, disoit-il, que vous souteniez qu'il n'y a point de Dieu ! Non seulement je le soutiens, répondit fiérement l'Athée, mais je le prouve. Si le fait est vrai, ses preuves invincibles étoient vraisemblablement de l'ordre de celles que le faux Trasibule nous a données pour si victorieuses, & que nous avons trouvées si foibles ; c'est-à-dire, des raisonnemens uniquement abstraits, contre la nature de l'infini. Car celui que mon histoire donne pour le confesseur intrépide de l'Athéïsme, étoit un de ces esprits subtils, obscurs & embarrassés, qui, incapables d'éclairer, ne sçavent qu'étonner leurs auditeurs, & les

Impudence d'un de ces Athées.

étourdir par un babil élégant, réduits au foible talent de ſaiſir & de faire valoir des difficultés, que la lumiére bleſſe ; qui veulent que ceux qui ont de bons yeux, apprennent d'eux à connoître les objets, qu'eux-mêmes ne peuvent entrevoir que dans une nuit obſcure, où les autres ceſſent de voir, & où tout devient équivoque. Or, cette nuit eſt dûe à l'abus des abſtractions.

On ſoutient au faux Traſibule, qu'il y a un être néceſſaire, Dieu ou le monde.

Quoiqu'en diſe le faux Traſibule, nous voyons clairement qu'il faut qu'il y ait un être néceſſaire ; ſi ce n'eſt pas Dieu, c'eſt le monde, c'eſt chaque partie de l'Univers, c'eſt chacun de nous. Cette alternative eſt indiſpenſable ; ou le monde eſt un ouvrage, eſt un effet, ou il eſt éternel & néceſſaire. Le faux Traſibule ne convient pas de la vérité de ce dilemme. Il veut que rien n'exiſte néceſſairement, que rien ne ſoit éternel, ſans doute pour prévenir tout ce qui pourroit rappeller l'idée de l'infini, qu'il a cru détruire. Il reconnoît même, qu'en remontant de cauſe en cauſe, on arriveroit à un dernier terme ; & c'eſt par rapport à ce dernier terme, qu'il ne ſçait où aſſigner, qu'il confeſſe ſon ignorance invin-

cible ; & ce qu'il ignore, qui peut le ſçavoir ?

Il le voit comme nous.

N'eſt-il pas auſſi évident, pour lui que pour nous, que ſi le fond de ſubſtance de la matiére n'eſt pas néceſſaire & éternel, il doit abſolument avoir une cauſe hors de ſoi, puiſqu'il n'a pu lui même opter entre être & n'être point, & ſe donner l'exiſtence par ſon vouloir ? Ne voit-il pas auſſi clairement que nous, qu'en ſuppoſant au contraire la ſubſtance matérielle éternelle & néceſſaire, elle eſt éternellement & néceſſairement indifférente à recevoir tout mouvement, toute diviſion ; que par conſéquent aucune modification n'eſt néceſſaire pour elle, & que toute modification qu'elle éprouvera, doit être rapportée à une cauſe étrangère à cette ſubſtance inerte par ſon eſſence ? N'eſt-il pas perſuadé, comme nous le ſommes, que le premier terme du mouvement, qui a donné la premiére modification à la matiére, eſt encore dû à une cauſe extérieure à la matiére ; & qu'ainſi que le Pſycologiſte l'a judicieuſement obſervé, ſi ce premier terme n'avoit pas été produit par une cauſe extérieure, la chaîne de tous les mouvemens, de tous les changemens qui ſe ſont ſuccédés dans l'Uni-

vers, feroit une fuite d'effets fans caufe; ce qui fe contredit. De quel poids peut donc être fon ignorance prétendue invincible, à cet égard ? Ainfi les rayons de la Divinité percent, malgré l'Athée, les ténèbres qu'il leur oppofe; les nuages empêchent de voir le foleil, mais ils n'éteignent pas totalement le jour dont il eft le principe.

Il tente divers fyftêmes, preuve de fon inquiétude. N. 129.

Il ne peut pourtant fe maintenir dans cette ignorance, felon lui, infurmontable; il fe rejette dans les fyftêmes. Et quel fyftême nous propofe-t-il ? « Il » n'eft pas plus raifonnable de penfer » qu'il exifte une telle caufe générale, » féparée de toutes les caufes particu» liéres, qu'il le feroit de dire, qu'il » exifte un mouvement, une blancheur, » une rondeur univerfelle, diftinguée » de chaque mouvement, de chaque » blancheur, de chaque rondeur parti» culiére...Cette caufe univerfelle ne peut » être diftinguée réellement, que comme » la blancheur, la rondeur, le mouvement » des corps le peuvent être des corps » qu'ils modifient.... c'eft-à-dire, qu'elle » n'eft que l'affemblage des corps parti» culiers agiffans les uns fur les autres » mutuellement. Par conféquent la Di-

Il fait de la Divinité un être abftrait.

» nité n'eſt autre choſe que l'Univers, dont
» nous faiſons nous-mêmes une partie.
» La Divinité n'eſt diſtinguée de l'Uni-
» vers, que comme la République d'A-
» thènes l'étoit de l'aſſemblage des ci-
» toyens différens qui la compoſoient.
» C'eſt-là le ſyſtême des Stoïciens. »

On le force de remonter à une premiére cauſe qui n'eſt point un effet.

Je doute de ce fait ; mais quels que ſoient les auteurs de ce ſyſtême, Stoïciens ou autres, il n'en a pas plus de ſolidité. L'Univers pris dans toute ſa durée, & dans l'étendue de tous les phénomenes, qui ſe ſont paſſés dans chaque inſtant, n'eſt qu'une ſomme d'effets, pour parler comme le Pſycologiſte ; or, dire que Dieu eſt la collection de tous les effets qui ont eté, qui ſont, & qui ſeront, c'eſt certainement avancer quelque choſe de fort abſurde. Que l'Univers ne ſoit qu'une ſuite d'effets dans la ſucceſſion du tems, ou un concours d'effets dans un tems donné, on le prouve facilement. Tout mouvement, toute modification de la matiére a ſa cauſe hors de ſoi, cela eſt évident par rapport aux corps inanimés, & n'eſt pas moins certaint à l'égard de ceux qui ſont animés. Les mouvemens des bras viennent du jeu des muſcles ; ce jeu, d'une action des nerfs : cette action a ſon principe

hors des nerfs, ſoit dans une cauſe qui les tend, ſoit dans un fluide qui y eſt introduit, &c. Les générations des hommes ſe ſuccédent, & chaque perſonne a ſa cauſe hors de lui. En remontant des fils aux peres, on doit aboutir à un premier terme, c'eſt-à-dire, à un homme & à une femme, à deux perſonnes qui n'ont ni pere ni mere. La ſuite des générations eſt une ſuite d'effets ; & la cauſe du premier effet ne peut être une génération. Chaque famille remonte donc néceſſairement à un principe qui en a produit le tronc ; par une voie différente de celle de la génération, & qui a établi les principes de la reproduction dans l'homme & dans la femme.

Autre preuve de ſon inquiétude. Il conſentiroit à réduire l'Univers aux façons d'appercevoir de ſon ame.

Il n'eſt pas poſſible que ces réflexions aient échappé au faux Traſibule ; & c'eſt parce qu'il en a été vivement frappé, que, renonçant à tout ſyſtême, il confeſſe qu'il ne ſçait plus où il en eſt, & ſe refugie encore dans ſon fort, je veux dire l'ignorance la plus profonde, & conſentiroit volontiers à faire de l'Univers entier, un ſpectacle d'illuſions & de phantômes. Déplorable extrémité où le Fataliſte & le Matérialiſte ſe trouvent réduits, quand on ſçait les pouſſer à bout !

Au reste il est très-concluant, lorsqu'on nie l'existence de Dieu, de dire qu'il n'existe rien que soi-même, de regarder la matiére & les hommes, comme des phénomenes de son propre esprit, dont on ne peut révoquer l'existence en doute; c'est-à-dire, qu'il est fort raisonnable d'être fol, quand on nie la Divinité. Ce sont les réflexions que fait naître naturellement ce texte de la Lettre à Leucipe.

N. 158. Tous les changemens que nous voyons sur la terre & dans le ciel, ne sont qu'apparens; c'est la croyance du faux Trasibule.

« Si je voulois faire un systême, j'aimerois encore mieux dire, que tout ce » qui existe, existe nécessairement, a » toujours existé, existera toujours, & » qu'il ne peut ne pas exister; que les » divers changemens ne sont qu'apparens, ne sont tels que par rapport » à nous, & aux impressions que font » sur nous les êtres qui nous touchent. » Que selon les divers aspects dont nous » envisageons l'Univers, nous disons » qu'il passe d'une modification à une » autre, qu'il acquiert ou qu'il perd des » propriétés; que cependant sa force d'exister, ou son existence incapable d'accroissement ou de diminution, est toujours la même; mais que ces changemens que nous croyons voir dans ces

» propriétés, n'a pas plus de réalité, » que ceux de ces objets dont la forme » & la couleur changent, suivant le » point de vue d'où nous les envisa- » geons. Voilà le parti que je prendrois, » si j'étois obligé d'embrasser une opi- » nion sur cette matiére, dans laquelle, » cependant, je préférerois toujours un » aveu sincére d'une ignorance invin- » cible, parce que je ne vois aucune » raison suffisante, pour décider sûre- » ment. »

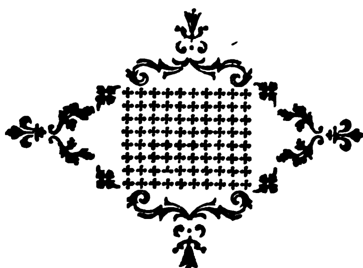
Pourquoi se précipite-t-il dans ce systême monstrueux ? pour n'être pas forcé d'admettre la création. Il est convaincu d'une part, que s'il n'existe point de Dieu, la matiére, chaque partie de la matiére, chaque homme est une substance éternelle & nécessaire; c'est un aveu, que ne peut se dispenser de faire tout homme qui nie l'existence de Dieu. Mais d'autre part, il ne peut allier la nécessité de l'existence dans la matiére, & dans tout ce que nous sommes, avec la mobilité des maniéres d'être contingentes, sans lesquelles nous pouvons penser que tout être peut exister. En ne considérant que la matiére, il conçoit qu'elle est indifférente à être divi-

Ce qui le porte à cette extrémité.

core obligé de rechecher hors de lui, la cause des modifications qu'il éprouve, & qui renferment différentes perceptions. Il faudroit qu'il remontât de générations en générations de sa famille actuelle, à un homme & à une femme, qui ne doivent point l'existence, ou s'il veut la forme d'homme, à la voie de la génération. Ainsi, ce systême qui l'avoit séduit, ne leve point les contradictions révoltantes qu'il faut substituer à la cause universelle & nécessaire, lorsqu'on s'obstine à en rejetter l'existence.

Il fait donc très-sagement, de renoncer au systême absurde qu'il vient de proposer; mais est-il également raisonnable, quand il se retranche dans l'ignorance invincible sur cette alternative : ou l'Univers est un ouvrage, ou il n'est point un ouvrage; ou le monde est éternel & nécessaire, ou il a commencé d'être? N'est ce pas lutter contre l'évidence, que de nier la vérité de ce dilemme? Il se contredit d'ailleurs ouvertement, s'il s'en tient au doute; ce doute le fait hésiter entre l'existence ou la non existence de Dieu; il révoque donc l'arrêt qu'il a prononcé contre la possibilité de Dieu; il se ment

impudemment à lui-même, lorſqu'il proteſte qu'il ignore ſi le monde eſt un effet ou ne l'eſt pas, puiſqu'il nie la poſſibilité même d'un fabricateur du monde. Etrange anxiété! Mauvaiſe foi marquée, & qui prouve bien ce que l'Ecriture nous apprend, qu'on n'eſt Athée que par le cœur, & jamais par la force du raiſonnement! La profeſſion qu'il fait de ſon ignorance, vient donc bien moins de modeſtie que de deſeſpoir.



CHAPITRE XI.

Actes de foi profane du faux Trasibule ; des Athées, des Déïstes, qui soutiennent l'éternité de la matiére.

On prouve par l'expérience, que la matiére n'est pas un être nécessaire dans notre esprit; ce qui est contre ceux qui pr n·droient le parti que le faux Trasibule n'a osé prendre, qui diroient que la matiére est l'être nécessaire avec les Matérialistes ; ou avec plusieurs Déistes, qu'elle est un être nécessaire.

ON ne nous parle dans ce siécle, que de la nécessité de recourir sans cesse à l'expérience ; mais je l'ai déja dit souvent, & je ne me lasserai pas de le répéter, on nous la fait perdre continuellement de vue, pour nous plonger dans des spéculations abstraites, qu'on qualifie très-gratuitement, & fort mal-à-propos de Métaphysiques. La nécessité de l'ètre réside quelque part dans la matiére, ou dans nous-memes, ou dans le Créateur ; il n'y a point ici de milieu à imaginer ou à prendre. L'expérience de nos sens nous fournit si peu de démonstrations de l'existence des corps & de la matiére, qu'on est encore à chercher les vrais principes de la certitude physique. Combien de Philosophes prétendent, dans notre siécle, que les trois dimensions ne forment qu'un phénomene dans notre ame, & réduisent l'Univers à l'étendue intelligible du P. Ma-

lebranche! Un fameux Evêque Anglican, n'a-t-il pas cru prouver que la matière est impossible ? Je ne sçai personne qui l'ait réfuté solidement. Enfin, tout le monde philosophe est réuni dans ce point de doctrine, qu'en écartant la véracité de Dieu, notre certitude de l'existence des corps, n'est fondée sur aucune démonstration. Donc l'expérience de tous nos sens, conspire à nous faire juger que la matiére est si peu un être nécessaire, que son existence peut être révoquée en doute. Je sens bien que dans le fait, personne n'hésite sur cette existence, pas même ceux qui soutiennent que la matiére n'est qu'un phénomene de l'esprit. Mais la créance ferme d'un dogme, n'exclut pas la possibilité du doute, quand ce dogme n'est pas établi sur l'évidence. Donc puisque nous sentons très-certainement que nous pourrions douter de l'existence de la matiére, il n'est pas vrai qu'elle soit un être nécessaire dans notre esprit. L'expérience de nos sens contredit donc ceux des Fatalistes, qui prétendent que la matiére existe éternellement & nécessairement. Parti extrême que le faux Trasibule n'a osé prendre, même après avoir rejetté l'existence de la Divinité. Ce n'est

donc aucun principe qu'ils trouvent dans leur eſprit, ou qu'ils tirent des épreuves de nos ſens, qui les engage à croire que la matiére eſt un être néceſſaire ; ils le croient donc ſans motifs, & contre les motifs les plus puiſſans. Ils n'ont donc embraſſé cette croyance, que par la crainte qu'inſpire aux ames criminelles, l'idée d'un Dieu vengeur. On peut très-bien les comparer aux enfans, qui croient ſe raſſurer contre ce qui les effraie, en fermant les yeux. Or, croire ainſi, c'eſt une ſtupidité maligne, qu'on honoreroit trop, même en l'apellant la vertu des ſots.

Cette petite digreſſion, qui renferme une démonſtration fondée ſur le fait, étoit néceſſaire, pour m'autoriſer à placer l'acte de foi de cette eſpèce de Fataliſtes, après celui du faux Traſibule, qui n'oſeroit aſſurer comme eux, que la néceſſité de l'être réſide dans la matiére.

ARTICLES DE FOI DU FAUX TRASIBULE.

Premier Acte de foi du faux Traſibule.

Premier. *Je crois que toute idée de cauſe, d'activité, d'efficacité, eſt nulle, que celle de l'infini eſt nulle auſſi, & implique contradiction ; enſorte qu'on ne penſe rien, lorſqu'on*

dit, que tout être est éternel, ou a commencé d'exister ; parce qu'un être qui a toujours existé, qui n'a jamais eu d'origine, est une pure fiction de l'imagination.

Second. *Je crois que le monde existe nécessairement, sans néanmoins être éternel; qu'il a commencé sans principe, & indépendament de toute cause. Que dans l'Univers, tout effet naît d'un autre effet; que si notre ignorance nous permettoit de suivre la chaîne de ces effets, nous remonterions à un premier effet, lequel n'a point de cause; que tout, en un mot, est passif, & n'est soumis à aucune véritable activité.* Second.

Troisième. *Il n'y a point de systême dans l'universalité des êtres, rien n'y est raisonné, rien n'y est dirigé à une fin. La matière indifférente par elle-même au mouvement & au repos, à la division, ou à la continuité, est soumise, dans tous les phénomenes que nous voyons, à une fatalité qui détermine toutes ses manières d'être, & dont le principe n'existe ni dans elle, ni hors d'elle.* Troisième.

ACTES DE FOI DES PURS MATERIALISTES.

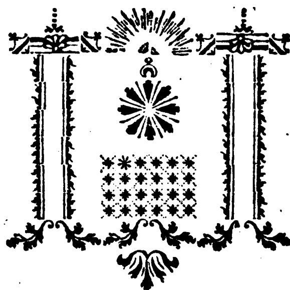
Je crois la matière incréée éternelle & nécessaire, quant à son existence ; & quant à ses manières d'être ; je crois qu'aucune n'est né- Acte de foi des purs Matérialistes.

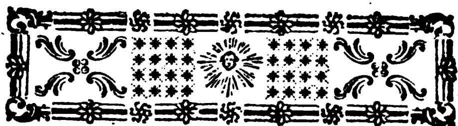
cessaire à son existence, quoiqu'elle ne puisse être sans un mode quelconque. Elle est indifférente au mouvement & au repos ; elle ne peut exister néanmoins que sous l'une ou l'autre de ces modifications. Ce seroit donc un être nécessaire, qui par sa nature n'auroit aucune manière d'exister, ce qui implique. Pour résoudre cette difficulté, nous croyons que la matière est de toute éternité assujettie à une certaine quantité de mouvemens ; que le repos n'est que l'effet de l'opposition de deux mouvemens contraires & égaux. Que du mouvement résulte une chaîne éternelle de phénomenes, qui naissent les uns des autres, sont déterminés par des régles éternelles & nécessaires, dont l'exécution demande des calculs exacts & très-compliqués des masses des corps qui se rencontrent, de leurs degrés d'élasticité & de vitesses respectives, du sens dans lequel ils s'atteignent ; & tous ces phénomenes sont réglés sur ces calculs, que la matière ne fait point, & qu'aucun autre être ne fait pour elle. Quelle est la cause du mouvement dans la matière indifférente par elle-même, à tout degré de mouvement ? Est-ce la matière elle-même ? on ne peut le dire, puisqu'elle y est indifférente. Est-ce une cause extérieure ? nous ne le disons pas, parce que nous ne reconnoissons pas d'autre substance que la matière. On nous demandera pourquoi ; c'est un mystère que nous révérons.

ACTE DE FOI DES DEÏSTES QUI NIENT LA CREATION.

Je crois que la matiére est éternelle, & existe nécessairement ; mais comme elle est indifférente à la continuité ou à la division, au mouvement ou au repos, à toutes les façons d'être qui dépendent de la combinaison, ou du jeu de ses parties, je crois que c'est la volonté du Tout-Puissant, qui lui donne les modifications auxquelles elle est indifférente par sa nature. Il a commencé à la mettre en œuvre quand il lui a plû ; auparavant c'étoit le cahos, elle étoit inanis & vacua, *ou plutôt la continuité la plus parfaite. Tout a ses difficultés. On ne comprend pas que la matiére inerte de sa nature, parfaitement continue, existant telle nécessairement, est cependant indifférente à toute sorte de divisions & de déplacement de ses parties sur le vouloir de la Divinité ; comment indépendante de la volonté de Dieu, quant au fond de sa substance, elle en dépend pour sa maniére d'exister, en se laissant dépouiller de la continuité, qui est sa façon éternelle & nécessaire d'être. Enfin comment Dieu imprime-t-il, par le vouloir, des maniéres d'être à ce qui existe indépendament de lui ? C'est le mystère que nous embrassons, en confessant que nous ne pouvons le comprendre.*

Nous croyons, dans cette seconde Partie, avoir réduit au silence les Fatalistes, qui rejettent l'existence de Dieu, & mettent le *Fatum* dans la matiére même. Nous attaquerons dans la troisième Partie les Déïstes & les Théïstes, qui placent cette fatalité dans l'intelligence de Dieu même.



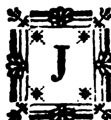


SUPPLÉMENS

AUX DEUX PREMIÈRES PARTIES;

OU

*LE TÉMOIGNAGE du Sens Intime & de l'Expérience sur la Liberté humaine, défendu contre les attaques de Collins & de M. de F****.*



J'AVOIS achevé mon Ouvrage contre les Fatalistes modernes, lorsqu'on me parla de deux Ouvrages contre la Liberté, que l'on regardoit comme les plus redoutables qu'on ait publié en ce genre. A la vérité, je ne me serois jamais attendu à de pareils excès de la part des deux Ecrivains qu'on me nomma. L'Auteur du premier est Collins; & l'Auteur du second, est le célèbre F ****, si digne de l'estime publique à tant d'égards. Quoique je fusse persuadé que ceux qui auront lu mon Ouvrage avec attention, se croiront suffisament armés contre les sophis-

Occasion de ces deux Supplémens.

mes qu'on peut oppofer à la Liberté ; cependant j'étois affligé de ne pouvoir rien dire de ces deux ouvrages tant vantés, mais heureufement fi peu répandus, auxquels le feul nom des Auteurs donnoit un fi grand poids. J'ai fait pendant un an des recherches infructueufes pour m'en procurer la lecture. Enfin un de mes amis me donna le premier ; & le fecond vient de m'être confié depuis peu de jours par un Sçavant très-célèbre dans la Littérature, & qui en poffède mieux que perfonne toutes les anecdoctes. Il m'affura que je pouvois, fans le moindre fcrupule, donner à M. de F ****, le petit Traité de la Liberté divifé en quatre parties, & que l'on trouve dans les nouvelles libertés de penfer.

Le 17 Octobre dernier.

J'ai conçu, en lifant ces deux Ouvrages, qu'ils méritoient d'être refutés ; & que je laifferois un grand vuide dans le mien, fi j'en négligeois l'examen approfondi. Je ne diffimulerai point que l'un & l'autre ne m'ayent mis plus d'une fois dans la néceffité de redoubler d'efforts. C'eft une raifon de plus très-propre à faire fentir combien la réfutation de ces deux Ouvrages étoit indifpenfable ; & j'efpére ne leur laiffer d'autre célébrité que celle qu'ils tirent de la réputation de leurs Auteurs.



PREMIER SUPPLÉMENT.

Examen des Paradoxes métaphyſiques ſur les principes des actions humaines.

Idée générale des Paradoxes métaphyſiques de Collins ſur le principe des actions humaines 1754.

I. QUOIQUE la doctrine que nous avons puiſée dans le ſens intime ait ſuffiſament prévenu le Lecteur contre les ſophiſmes des ennemis du libre arbitre ; quoique le projet d'une réfutation des Paradoxes de Collins nous engage indiſpenſablement dans des redites fatiguantes pour les amateurs de la préciſion, il nous ſemble que dans un ſiécle où la prévention pour tout Auteur qui affiche l'irréligion, eſt une eſpèce de fanatiſme, on ſoupçonneroit quelqu'adreſſe dans le ſilence que nous nous preſcririons à l'égard d'un Ouvrage preſqu'univerſellement préconiſé comme victorieux & invincible. Le plus ſouvent la maniére de préſenter une objection la fortifie à un tel point, quelle paroît nouvelle, quoique ſurannée & rebattue : Or, c'eſt le mérite de Collins de recrépir les vieux ſophiſmes de l'Ecole. Son ſtile a d'ailleurs cette netteté que les Lecteurs ſuperficiels prennent infailliblement pour

la clarté des idées. Enfin dans les combats qu'il livre à la liberté, il employe quelquefois des armes qui lui ſont propres. Il nie, par exemple, que le ſens intime dépoſe en faveur de notre liberté; & ſi, comme tant d'autres, il mèt aux mains la preſcience divine avec la liberté humaine, il le fait d'une maniére neuve, & qui m'a mis ſur les voies de découvrir certaines vérités auxquelles je deſeſpérois de parvenir. Car l'erreur même ſert à la vérité, comme les poiſons ſont d'uſage dans la médecine. Je reconnois qu'en ce point je lui ai de vraies obligations; & j'en prendrai occaſion de faire de très-ſérieux remercimens à nos Philoſophes modernes, en confeſſant bonnement que j'ai fait plus de découvertes en les ſuivant dans leurs écarts, que je n'en avois fait pendant un grand nombre d'années de méditations aſſidues. Je dois à ces méditations des principes ſimples, mais je dois à nos Philoſophes la connoiſſance de la fécondité immenſe de ces mêmes principes.

Idée du Commentaire ſur les Paradoxes.

Je ne ſçai quel eſt l'Auteur des Commentaires qu'on a ajouté en forme de notes aux Paradoxes de Collins. C'eſt un homme qui a beaucoup, & peut-être, trop lu. Car il en eſt de l'eſprit, comme

de l'estomac; l'un & l'autre ne comportent qu'une certaine dose de nourriture. Le Commentateur fait un prodigieux étalage de ses lectures; mais il s'en faut bien qu'il soit toujours heureux dans l'usage qu'il en tire. Nous ne lui ferons point de querelle sur ce point; car il ne s'agit pas ici de la différente façon de penser, ou de s'exprimer touchant la liberté, mais des preuves victorieuses de cette liberté. Au reste il n'ajoute rien aux prétendues démonstrations de son maître, que des tons méprisans & cavaliers vis-à-vis d'Auteurs, qui, comme Clarke, par exemple, méritoient certainement qu'il les respectât.

Six Principes qu'il est nécessaire de rappeller.

Nous suivrons dans l'examen des Paradoxes les divisions de l'Auteur, mais le plus succinctement qu'il nous sera possible. Avant de commencer à le suivre, il est bon d'observer six principes d'erreur communs à tous les Fatalistes, & qui influent sur toute la doctrine des Paradoxes Métaphysiques.

Premier défaut commun à tous les Fatalistes. Abus de la méthode des abstractions.

1°. Le seul titre du Livre prouve que l'Auteur part d'un principe commun à tous les Fatalistes, & qui est la source de tous leurs écarts, *Paradoxes métaphysiques*. Collins assujettit donc, comme tous les Fatalistes, le dogme de la liber-

té, qui ne dépend que d'une queſtion de fait, à la méthode des abſtractions. On ſçait ce que devient la certitude de l'exiſtence du monde, lorſqu'elle eſt miſe à cette épreuve. Quelques ruſes métaphyſiques qu'on employe, on ne me perſuadera pas que je ſuis actuellement néceſſité à réfuter Collins; non plus qu'à convaincre ceux qui liſent cet Ouvrage, qu'ils ne ſe ſentent pas le pouvoir de s'occuper de toute autre choſe.

2. Ils ſe ſervent de la liberté pour la combattre.

2°. J'ai reproché aux Fataliſtes, que pour combattre la liberté, ils ſe ſervent de leur liberté, & qu'ils en ſuppoſent dans ceux dont ils veulent faire des proſélites. Collins a fait bien pis. C'eſt lui qui avoit écrit en faveur de la liberté de penſer, & qui a renverſé tant de têtes, en réveillant la jalouſie naturelle de la liberté. Enſuite, comme pour ſe jouer de l'humanité, il entreprend de prouver que le bien pour lequel il avoit paſſionné ſes Contemporains, eſt une chimère, eſt impoſſible. Ce ſont-là des boutades, & en même-tems des monumens du libre arbitre. Car on ne voit pas que le même homme ſoit néceſſité en ſoutenant ſucceſſivement le pour & le contre dans une alternative, où l'un des deux termes oppoſés, ne peut être vrai que l'autre ne ſoit faux.

3°. J'ai encore reproché aux Fataliſtes, qu'ils confondent le pouvoir de vouloir & de ne pas vouloir, avec le pouvoir d'exécuter ce que nous voulons : or, ces deux choſes ſont tout-à-fait différentes. Quand les Scholaſtiques l'ont appellé pouvoir d'agir, ou de ne pas agir, ils comprenoient, ſous cette expreſſion, les actes mêmes intérieurs de la volonté ; ainſi ils ne ſont pas tombés dans la mépriſe dont j'accuſe nos Philoſophes. Je dis donc à ceux-ci que le ſens de l'activité intérieure eſt ſimple dans l'homme qui jouit de ſon bon ſens. Un tel homme n'a aucun raiſonnement, aucune épreuve à faire, pour ſe convaincre qu'en s'éveillant, il a le pouvoir de ſe déterminer à ſe lever ſur le champ, où à reſter quelque tems au lit ; mais il lui faut une épreuve, pour s'aſſurer qu'il a le pouvoir de ſe faire obéir par ſes membres pour ſe lever. Avant toute épreuve, il ignore s'il n'a point été paralyſé univerſellement durant la nuit. Il voit donc clairement que la ſimple option entre les deux partis qu'il a à prendre, dépend de ſon activité intime, & que le pouvoir d'effectuer l'un des deux, appartient à une puiſſance étrangère, à l'activité propre aux loix de l'union de

3. Ils confondent le pouvoir de vouloir & de ne pas vouloir, avec le pouvoir d'exécuter.

l'ame & du corps. Rien au monde ne différe donc davantage que le ſens intime du pouvoir de vouloir, ou de ne vouloir pas, & la conſcience du pouvoir d'exécuter ce que nous voulons. Confondre deux choſes auſſi diſparates, c'eſt ſe frayer des routes d'erreur : or, il eſt clair que Collins s'y eſt jetté, & j'en apporterai bientôt les preuves.

4. Tous leurs argumens ont le vice de la pétition de principe.

2°. J'ai démontré aux Fataliſtes que tous leurs argumens les plus forts aboutiſſent à l'argument vicieux qu'on appelle pétition de principe. Quel eſt effectivement le genre de preuve qu'ils produiſent avec le plus de confiance, pour nous convaincre que toutes nos délibérations ſont ſous la néceſſité ? Ils nous diſent que ſi la fatalité étoit l'unique reſſort de ce monde, ou plutôt, que ſi tout ce qui ſe paſſe dans le monde dans tous les tems étoit exécuté par la néceſſité, l'Univers ſeroit tel qu'il eſt. Certainement cela n'eſt pas fort ſurprenant. Cela revient à ce beau raiſonnement : Si l'Univers dans ſa totalité, & dans toute ſa durée, dans tous les plus menus détails, étoit tel qu'il eſt par l'influence de la néceſſité, il ſeroit tel qu'il eſt ; & de plus, ajoutent-ils avec aſſurance, il réſulteroit que nous nous croirions libres.

Il le faudroit bien, afin que l'Univers aſſervi ſous la fatalité, fût tel qu'il eſt, puiſqu'il eſt conſtant que tout homme dans ſon bon ſens, & ſans philoſopher, ſe croit, & s'eſt cru libre dans tous les tems, par toute terre. Mais ils ne s'apperçoivent pas qu'ici ils prêtent le flanc, parce qu'ils fourniſſent le moyen de les tirer de leur pétition de principe, & de les défier de démontrer que la croyance fauſſe de la liberté puiſſe être un effet néceſſaire de la fatalité dans des êtres qui ne ſeroient que paſſifs.

Le ſens intime de la liberté n'exclut pas la notion de la néceſſité, comme le Fataliſme abſolu eſt incompatible avec toute idée de liberté.

Il leur reſteroit pourtant quelque lieu à la récrémination. Prouvez de votre côté, nous diront-ils, comment étant libres, ainſi que vous ſuppoſez que nous le ſommes, pouvons-nous penſer, nous en particulier, que nous ne le ſommes pas ? L'idée de la fatalité peut-elle naître du ſyſtême de la liberté ? Erreur ſpéculative, leur ai-je déja répondu ! Erreur très-compatible avec le ſentiment & l'uſage de votre liberté ! Erreur dont votre libre arbitre même a formé le plexus ténébreux ! Ainſi l'erreur ſpéculative de ceux qui ſoutiennent que nous appercevons ſeulement dans les objets dont nous ſommes environnés, nos façons d'appercevoir, & qu'il n'eſt peut-être aucune

étendue, subsiste avec la croyance ferme de la réalité de l'Univers dans l'esprit même de ces nouveaux Sceptiques. Ainsi l'Evêque Anglican qui a prétendu démontrer l'impossibilité de l'existence de la matiére, n'en doutoit que dans la spéculation, & n'hésitoit point dans la pratique sur la réalité des guinées qu'il tiroit des revenus de son Bénéfice.

Il n'est pas étonnant d'ailleurs que l'idée de la nécessité absolue vienne à l'homme libre. Il se sent passif dans les usages de tous ses sens, dans le plaisir, dans la douleur, dans la perception même des vérités purement intellectuelles. Quoique libre, il a donc l'idée de la nécessité la plus absolue. C'est assurément ce que les Fatalistes ne sçauroient nier. Mais il ne leur est pas possible de tirer les moindres élémens, propres à former l'idée simple de la liberté, de leur systême de la fatalité universelle; & leurs efforts, à cet égard, ne servent qu'à manifester leur impuissance.

On le verra dans la suite de cet examen des principes de Collins; & l'on se convaincra en même-tems qu'il adopte l'argument de pétition de principe dont j'ai fait voir le ridicule dans la maniére de raisonner des autres Fatalistes.

5°. J'ai dit aux Fataliſtes qu'ils tomboient dans la plus groſſiére mépriſe, en bornant le bien-être de l'homme à la ſenſualité. Je leur ai prouvé que l'attrait de l'homme pour le bien-être embraſſe les connoiſſances qui perfectionnent l'intelligence, & l'ordre moral qui perfectionne la volonté. J'ai de plus fait obſerver que ces trois ordres de bien ſont diſparates; & que comme aucune eſpèce de modification n'eſt néceſſaire à la matiére, de même nul ordre de bien, n'eſt eſſenciel à l'ame. Enfin j'ai prouvé que nul degré de félicité, dans chaque ordre de bien, n'étant jamais tel que ſa privation entraîne la nullité de l'être eſſenciellement ſenſible, le deſir d'aucun degré de félicité n'eſt néceſſaire à l'ame; & qu'il implique que le Créateur nous pouſſe invinciblement vers des objets qui ne peuvent nous procurer qu'une félicité qui n'eſt pas eſſencielle au fond de notre être. Collins a ignoré toutes ces préciſions.

5. Tous les Fataliſtes concentrent le bien-être dans la ſenſualité.

6°. Collins a méconnu, comme les autres Fataliſtes, les principes ſur leſquels j'ai établi la liberté de l'homme *à priori*. Ces principes nous ont convaincus, que tout ce que nous trouvons de défavorable dans notre libre arbitre, dé-

6. Ils ignorent les preuves de la liberté *à priori*.

coule de notre propre nature, & de ses rapports avec la divinité, de notre nature, à laquelle le bien-être n'est pas dû, de nos rapports avec la divinité, desquels il résulte que nous devons porter le caractère de notre dépendance à l'égard de Dieu, & de l'indépendance de Dieu à notre égard. Le don de la liberté est d'un prix inestimable pour nous, comme étant le moyen (dans la première institution de la nature) propre à nous faire acquérir l'immobilité éternelle dans la justice & dans la félicité ; immobilité qui n'est, & ne peut être l'appanage de notre nature. Que n'ajouterois-je pas, s'il m'étoit permis de parler des avantages du libre arbitre dans l'ordre de la réparation vis-à-vis de Philosophes qui cherissent la dégradation de l'homme par le péché, & qui affectent d'en méconnoître le remède ! Je prie le Lecteur de se rappeller ces six observations, & sur-tout la derniére, par laquelle ce que Collins dit de l'imperfection de la liberté est refuté d'avance.

Examen du Chapitre d'introduction de Collins.

L'état de la question que Collins propose.

II. Collins énonce très-mal l'état de la question, & il tombe dans la troi-

ſiéme mépriſe que j'ai reprochée aux Fataliſtes. Voici comme il s'exprime. « Je » fixe d'abord l'état de la queſtion. L'hom- » me eſt un agent néceſſaire, ſi ſes ac- » tions ſont tellement déterminées par » les cauſes qui les précédent, qu'au- » cune des actions paſſées n'ait pu être » différente de ce qu'elle a été, & qu'au- » cune *des actions* futures ne puiſſe être » autre que ce qu'elle doit être. L'hom- » me au contraire eſt un agent libre, » s'il a la faculté de *faire* dans un cer- » tain tems, vis-à-vis certaines circonſ- » tances, une choſe, ou une autre tota- » lement différente ; ou, pour me ſervir » d'autres termes, s'il n'eſt point abſo- » lument néceſſité à *faire* préciſément » dans un tel inſtant, dans telles circonſ- » tances, & conſéquemment à telles » cauſes qui influent ſur lui, telle action » qu'il fait, & s'il ne lui eſt pas totale- » ment impoſſible d'en faire une autre. »

J'avoue que l'état de la queſtion ſeroit bien préſenté, ſi Collins entendoit par l'action le vouloir même. Mais s'il l'eût énoncée avec cette préciſion, il eût révolté le ſens intime de notre liberté, & il vouloit le faire faire. Il ne dit pas un mot de l'activité intérieure par laquelle nous voulons. Il confond le prin-

Ce qu'il y a de vicieux dans la maniére dont Collins préſente la queſtion.

cipe de nos vouloirs, avec le principe agiſſant ſur nos organes, pour l'exécution de nos vouloirs. Or, ce pouvoir d'exécuter ce que nous voulons, eſt ſous la néceſſité : j'en ſuis convenu tant de fois ! & l'on eſt forcé de convenir qu'il n'eſt pas à nous, & qu'il dépend néceſſairement des loix de l'union de l'ame & du corps ſubordonnées aux deſſeins de Dieu. L'efficace ſur nos nerfs, & par eux ſur les corps, dont la ſurface de la terre eſt couverte, nous eſt étrangère, elle eſt dans ces loix vivantes. Si le but de Collins eſt de prouver que le pouvoir d'exécuter ce que nous voulons eſt ſous la néceſſité, nous n'avons plus rien à démêler avec lui, pourvû qu'il convienne que cette puiſſance ne nous appartient point, & qu'ainſi ce ne peut être ce que tous les hommes prennent pour leur liberté.

Comment les hommes trouvent en eux-mêmes une idée de néceſſité dans leurs actes libres.

Il eſt vrai que cette confuſion que fait Collins du pouvoir de ne vouloir pas, avec le pouvoir de faire ce qui nous plaît, ne lui eſt pas particulière ; elle eſt familière à preſque tous les hommes ; & c'eſt pour cela que lorſqu'ils rentrent en eux-mêmes pour conſidérer leur principe actif, ils y apperçoivent toujours confuſément quelqu'impreſſion de

néceffité. La correfpondance de nos membres à nos vouloirs eft fi prompte, qu'elle paroît faire un même acte avec le vouloir même. Nous fentons qu'ils nous obéiffent néceffairement; & la néceffité de cette obéiffance dérive des loix de l'union de l'âme & du corps. Or, lorfqu'on réunit, fous un même point de vue, le fens intime de notre activité intérieure, qui eft très-clair, avec la confcience de notre empire fur nos membres, laquelle eft très-obfcure, il en réfulte un fond ténébreux où la néceffité eft entrevue.

Collins avoit protefté dans fa Préface qu'il maintient la liberté, au fens quelle fignifie *le pouvoir qu'a l'homme de faire ce qu'il veut, ou ce qu'il lui plaît*; & il fe fait illufion, 1°. en ce que ce pouvoir ne nous appartient point; 2°. en ce que nous voulons fouvent très-fortement après avoir perdu ce pouvoir: un homme tombé en paralyfie veut parler, & il ne le peut; veut marcher, & il ne le peut: 3°. en ce que fi tel vouloir eft l'effet d'une caufe étrangére, comme le prétend Collins, le pouvoir d'agir au dehors dépend évidemment de la caufe qui nous a néceffité à vouloir, & il n'eft pas à nous. La prétenfion de cet Auteur eft donc infoutenable; il y re-

Pag. 7.
Collins reconnoit dans l'homme une forte de liberté; pure illufion, ou fupercherie.

vient encore dans la conclusion de son Ouvrage. Je n'en dirai plus rien.

C'est faussement que Collins rend S. Augustin garant de son opinion.

Il soutient avec assurance dans la même Préface, dans sa conclusion & ailleurs, que la néceſſité qu'il admet, n'est que morale; telle même que S. Augustin la soutient. Il faut qu'il ignore la valeur du terme qu'il employe, car la néceſſité morale telle que S. Augustin l'admet, non-seulement est essenciellement compatible avec le libre arbitre, mais même elle en découle. Celle que soutient Collins est physique, & la néceſſité morale est au contraire opposée à la néceſſité physique. C'est affecter l'ignorance que de faire semblant de ne pas sçavoir des choses si triviales; & c'est donner les paroles pour les choses, que de soutenir, comme fait Collins, qu'il ne soumet l'homme qu'à la néceſſité morale.

Examen du second Chapitre des Paradoxes.

Soudivision du premier Chapitre des Paradoxes.

Collins se propose dans son second Chapitre, d'appuyer son opinion de l'expérience. Il le soudivise en deux sections; la premiére contient des observations sur l'expérience en genéral, & il y bat vraiment la campagne; la seconde renferme des réflexions sur notre propre expérience; & il la soudivise en plusieurs articles.

Examen de la première Section.

Au lieu de nous prouver par notre expérience que nous ſommes néceſſités dans toutes nos volontés, comme nous le ſommes dans nos affections de douleur & de plaiſir, dans les impreſſions des ſens, dans les jeux fortuits de notre imagination; & que nous ſentons que nos vouloirs nous ſont également imprimés par une cauſe extérieure; Collins explique, comme il peut, comment l'homme ſoumis à la fatalité s'imagineroit éprouver le ſentiment de la liberté, c'eſt-à-dire, qu'il tombe lourdement dans la pétition de principe que je viens de reprocher aux Fataliſtes dans ma quatrième Obſervation.

Collins tâche d'expliquer comment de la fatalité abſolue réſulteroit une idée de liberté.

« Le vulgaire élevé, dit-il, à croire » *la liberté*, ou *le franc arbitre*, pour ſe » confirmer dans cette opinion, ſe fait » gloire d'en appeller à l'expérience, & » ſe contente, pour vous prouver que » ſes *actions* ſont *libres*, de vous dire qu'il » éprouve intérieurement en mille occa» ſions, le ſentiment de ſa *liberté*. » C'eſt une bonne manière d'affectionner le Lecteur à une façon de penſer, que de lui préſenter l'opinion contraire, comme celle du vulgaire, ou des petits eſprits; mais

P. 17.

Le ſentiment de la liberté ne naît pas du raiſonnement.

c'eſt parler en l'air que de donner pour un fait inconteſtable, qu'on apprend de l'éducation que l'on eſt libre. On eſſayeroit à pure perte d'inculquer aux enfans que c'eſt parce qu'ils le veulent, qu'ils éprouvent les douleurs dont ils ſont affligés; mais on n'a pas beſoin de leur dire que les châtimens qu'on leur fait ſubir ſont juſtes, quand ils le ſont effectivement. Pour peu qu'ils ſoient capables de réfléchir, ils diſtinguent très-bien les punitions qu'on leur fait ſouffrir par humeur, de celles qu'ils ont méritées à l'égard de celles-ci; ils ſentent très-bien qu'ils ont pu remplir les devoirs qu'on leur reproche d'avoir tranſgreſſés. Je ſuis perſuadé qu'il n'eſt perſonne qui ſe rappellant les fautes de l'enfance, ne ſe ſouvienne très-diſtinctement qu'il faiſoit alors ce diſcernement.

Ibid. & 18. Il ſuffiroit ſelon Collins, que l'homme ſoumis au Fataliſme, ignorât les cauſes qui le néceſſitent à vouloir telle choſe pour

« La ſource de ſon erreur » ce n'eſt plus l'éducation « vient ce me ſemble » de ce qu'il n'apperçoit point les cauſes » qui le font agir, ou plutôt de ce qu'il » n'y fait aucune attention. » Nous ignorons l'enchaînement des cauſes qui nous font éprouver la douleur, en concluons-nous jamais que nous nous la donnons nous-mêmes? faut-il donc que je ſois perſuadé, comme ſi c'étoit un axiome

inconteftable que tout ce que j'éprouve en moi, & dont j'ignore les caufes doit être rapporté à ma volonté, comme à fon principe? Quelle pitoyable Dialectique! & l'on veut que ce foit celle de tous les hommes, de tous les tems, & de tous les pays!

fe juger libre.

Notre repentir & la honte qui fuivent certaines délibérations embaraffent Collins, & c'eft avec raifon. Il tente de découvrir quelle pourroit être la caufe qui néceffiteroit l'homme enchaîné par le Fatalifme à fe reprocher d'avoir voulu ce qu'il ne pouvoit s'empêcher de vouloir; & il le tente en luttant contre cet axiome que le Fatalifme le plus univerfel ne peut rendre faux, que nul n'eft tenu de ce qu'il fait néceffairement. Sa tentative eft vaine. « Ajoutez à cela, continue-t-il, que ces mêmes per» fonnes viennent fouvent à fe repentir » dans la fuite des actions qu'elles ont » faites; & que dans les accès de leur » repentir, elles n'ont point préfentes » à leur efprit les motifs qui ont déter» miné leurs actions. Il ne leur en faut » pas davantage pour conclurre qu'ils » auroient auffi-bien pu ne pas faire ce » qu'ils ont fait; & que comme aucun » obftacle extérieur ne les a empêchés

Ibid.

Autre principe faux auquel il rapporte l'idée de liberté fous la fatalité univerfelle.

» d'agir, la néceſſité ne les a aucunement
» pouſſés à faire telle action plutôt qu'u-
» ne autre. » A cette déclamation trois courtes réponſes ſuffiſent. 1°. Il n'eſt pas vrai qu'on ait toujours oublié les motifs qui nous ont fait agir, au moment que nous nous repentons, puiſque très-ſouvent l'improbation de ces motifs, eſt la cauſe du repentir. 2°. Il eſt vrai, dans le ſyſtême de la néceſſité, comme dans celui de la liberté, qu'on n'eſt point coupable pour s'être laiſſé vaincre par une puiſſance irréſiſtible; il n'eſt donc pas concevable que le *Fatum* néceſſite, & force notre amour propre à nous imputer à blâme ce dont nous ne pouvions nous abſtenir. 3°. Cet argument. J'ignore quels motifs m'ont déterminé, donc j'ai eu tort de me déterminer, n'eſt pas concluant; c'eſt-à-dire que la conſéquence n'en découle pas néceſſairement: donc ſi j'admets cette conſéquence, ſi je me blâme, je le fais ſans néceſſité: donc je me blâme librement; donc je ſuis libre dans l'hypothèſe même où l'on ſuppoſe que je ne le ſuis point.

On tire des faux principes de Collins, une démonſtration de la liberté.

Ce qu'il y a de ſingulier dans la maniére de procéder de Collins, c'eſt qu'en niant ſi expreſſément le ſens intime de la liberté, il le décrit avec l'éner-

gie la mieux frappée. « Outre cela, P. 18.
» dit-il, il se présente tous les jours
» mille occasions où elles ont le pouvoir de faire, ou de ne pas faire, une telle chose à leur gré, sans que rien au monde les empêche de suivre leur volonté, soit qu'elles veuillent, ou ne veuillent pas agir. Elles sçavent d'ailleurs qu'elles changent de résolution, qu'elles peuvent choisir, & qu'elles choisissent réellement pour agir l'instant qui leur plaît; qu'il leur arrive fréquemment de délibérer, & de demeurer par conséquent en suspens dans une espèce d'indifférence par rapport aux jugemens qu'elles doivent porter .... de certains objets préférable- P. 19.
» ment à d'autres : ce sont ces expériences journalieres qui leur font illusion, & qu'elles prennent de bonne foi pour les symptomes de leur *liberté*, ou de leur *affranchissement des loix de la nécessité.* » Ces expériences peuvent-elles être des symptomes de la nécessité, sous laquelle on sent très bien qu'elles ne peuvent être que des faussetés, & des impossibilités ?

Collins décrit bien la force du sens intime de la libérté.

Collins prend ensuite un parti sage; celui de distraire son Lecteur sur le résultat de ces expériences journalieres, en

Collins donne le change au Lecteur par

un étalage d'érudition.

l'occupant des différentes définitions que des Philosophes & des Théologiens ont données de la liberté, lesquelles, selon l'Auteur, n'excluent point la nécessité. Nous lui laisserons étaler son érudition tout à son aise. Nous ne l'arrêterons que sur les avantages qu'il prétend tirer d'un livre de Bernardin Ochin, & d'un passage de Bayle, & sur les airs de triomphe qu'il se donne en relevant une prétension singuliére du Docteur King, Evêque de London-Derri.

p. 27 & sui.

« Le fameux Bernardin Ochin, sça-
» vant Auteur Italien, a fait un Traité
» très-subtil & très-ingénieux, intitulé :
» *Labyrinthi de prædestinatione & libero arbi-*
» *trio*... Il y montre, avec une grande force,
» que ceux qui soutiennent que l'hom-
» me agit librement, s'embarrassent dans
» quatre grandes difficultés ; & que ceux
» qui prétendent que l'homme agit néces-
» sairement, tombent dans quatre autres
» embarras aussi grands ; si bien qu'il
» forme *huit Labyrinthes*, quatre contre
» le *franc arbitre*, & quatre contre *la*
» *nécessité*. Il se tourne de tous les côtés
» imaginables, pour tâcher de rencon-
» trer une issue, & n'en trouvant plus,
» il conclut à chaque fois par une priére
» ardente à Dieu, afin d'être délivré

Passage qu'il tire d'un ouvrage de Bernardin Ochin.

» de ces abîmes. Néanmoins dans la » ſuite de l'ouvrage, il entreprend de » fournir des ouvertures, pour ſortir de » cette priſon; mais il conclut que l'u- » nique voie eſt de dire, comme Socra- » te.... *Tout ce que je ſçai, c'eſt que je ne* » *ſçai rien.* Il faut ſe taire, dit-il, & » juger que Dieu n'exige de nous, ni » l'affirmative, ni la négative ſur les » points de cette nature. Voici le titre » de ſon dernier Chapitre... Le chemin » le plus court, pour ſortir de tous ces » Labyrinthes, appelié le chemin de la » docte ignorance. »

Mal adreſſe de cette citation.

L'autorité d'Ochin eſt aſſez mal choiſie, non-ſeulement parce qu'elle eſt odieuſe même aux Communions Proteſtantes, mais encore, parce qu'il a tiré la queſtion de l'ordre Philoſophique, & qu'il l'a traité en Théologien qui entendoit très-mal l'Ecriture; qui s'étoit brouillé avec la Tradition, & avoit très-peu de ce genre d'érudition qui eſt nourrie des connoiſſances de l'antiquité, & propre aux Eccléſiaſtiques. C'eſt parce qu'il eſt néceſſaire de ſe ſervir de la révélation pour réfuter cet Auteur, que je ne l'ai pas mis au nombre des ennemis de la liberté dont je me ſuis propoſé de détruire les Sophiſmes dans mon Traité.

Mais, & c'eſt préciſément en quoi la mal-adreſſe de Collins ſe montre dans la plus grande évidence, la doctrine d'Ochin eſt totalement oppoſée à celle de Collins. A quoi les tentatives de Bernardin Ochin aboutiſſent-elles ? ce n'eſt pas à démontrer que nous ſommes néceſſités dans toutes nos déterminations, mais à prouver qu'il eſt douteux ſi nous ſommes vraiment libres, ou ſi nous ſommes univerſellement, & en tout tems, ſous la fatalité : or, nous ne ſommes pas néceſſités à croire ce qui nous paroît douteux : donc en nous ſuppoſant même dans les termes, où Bernardin Ochin s'efforce de nous réduire, l'homme qui tient pour la liberté, celui qui la combat, & un tiers qui ſuſpend ſon jugement à cet égard, prennent un parti libre, & exempt de néceſſité. C'eſt ainſi que la queſtion de la liberté réduite en problême par des abſtractions forcées, nous ramène à la conſcience de notre liberté.

On tire du doute d'Ochin une démonſtration de la liberté.

Ochin prétend que Dieu exige que nous ſuſpendions notre jugement ſur des points de cette nature. S'il nous imprime la néceſſité en tout, il nous néceſſite donc à ſuſpendre notre jugement. D'où vient donc que le très-grand nombre

tient

tient pour la liberté, qu'un petit nombre au contraire la rejette, & que tous, dans la pratique, comptent sur leur propre liberté, sur celle des autres? Que ceux à qui je ne sçai quel être métaphysique tient lieu de la divinité, nous expliquent, comment la nécessité, exerçant un empire absolu sur nos volontés, nous laisse-t-elle le pouvoir d'admettre ou de rejetter sa souveraineté, ou de suspendre notre jugement à cet égard?

« Mais comment, nous objecte Collins, » est-il possible qu'on voye si peu clair » dans une simple question de fait, où » il ne s'agit, dit-on, que de consulter » l'expérience? Qu'elle difficulté peut-il » y avoir à prouver une chose déja » démontrée par le sentiment intérieur? » Comment? hélas! je l'ai dit tant de fois, en voulant prouver que nous sommes libres autrement que par le sentiment intérieur; en transformant une question de fait en problême abstrait; en examinant, non pas si nous sentons le pouvoir de vouloir autre chose que ce que nous voulons, mais comment il est possible que nous ayions ce pouvoir; en imitant ces Philosophes profonds qui font un problême métaphysique de la certitude des corps; en un mot, en

p. 33. On répond à cette question de Collins: Comment y a-t-il tant de difficultés à prouver la liberté.

s'efforçant de voir par l'oreille. Si nous sommes libres, il n'eſt pas étonnant que nous nous jettions à corps perdu dans des ſpéculations abſtraites, en abandonnant l'expérience ; il n'eſt pas étonnant que nous adoptions des conſéquences abſurdes, & entre leſquelles & leurs prémiſſes nous ne voyons point de liaiſon néceſſaire ; que nous donnions, en un mot, les effets de l'évidence à de ſimples probabilités. Si nous ne ſommes pas libres, toutes les abſtractions ſont des chimères, puiſqu'elles ne roulent que ſur des poſſibilités, & que ſous la fatalité abſolue, rien n'eſt poſſible. Tout ce qui eſt connoiſſable, eſt, ou a été, ou ſera ; au-delà rien n'eſt poſſible. Enfin, ſous la fatalité, l'erreur & l'évidence captivées ſous la même néceſſité, n'ont point de caractères diſtinctifs. Le *Fatum* néceſſite les uns à ſe croire libres, les autres à croire qu'ils ne le ſont pas, d'autres à ne rien croire ſur cela. Tous ont raiſon, parce qu'il leur eſt impoſſible de juger autrement qu'ils ne jugent.

On répond

Qu'y a-t-il de plus clair dans nos connoiſſances que le témoignage du ſens intime de notre exiſtence, par lequel nous ſentons notre individualité conſtante, par lequel nous nous ſentons la même per-

Il y a des gens qui combattent même le ſens intime de leur exiſtence.

fonne que nous étions dans l'enfance ? Cependant n'y a-t-il pas de moyen de l'éluder, comme on tente de rendre fuspecte la confcience de notre liberté ? Rien n'eft plus facile, & on le fait. On fe forge d'abord ce principe univerfel : Nous ne connoiffons aucune fubftance. On conclut qu'on ne connoît pas celle de fon ame ; & pour fe fortifier dans l'aveu de cette conféquence , on tâche de voir fon ame de dehors en dedans, tandis que l'unique maniére de fe connoître eft de fentir en dedans fa propre exiftence. On va plus loin. On foutient que le fens de mon exiftence individuelle eft accidentel à mon ame, à mon *moi*. On pointe enfuite jufqu'à la région la plus fublime des abftractions, & l'on demande, comment ce qui, par fa nature, ne fe fent pas exifter, pourroit être modifié pour fentir fon individualité ? On ne comprend rien à cette queftion inconcevable, & l'on a raifon ; & l'on s'écrie : En vérité rien n'eft fi obfcur que le fens intime de notre exiftence ! & voila à peu près comme on raifonne fur la confcience de la liberté.

Bayle, l'homme du monde dont le génie étoit le plus porté aux abftractions, & qui a le plus abufé de cette maniére

Abus de la méthode des abftractions de la

part de Bayle.

de philoſopher, mais avec l'art inimitable de la dépouiller de cette ſéchereſſe qui la rend ſi redoutable aux belles imaginations, Bayle a ſouvent donné dans la mépriſe que je reproche à Collins ; & quoiqu'il fût zélé partiſant du libre arbitre, ſon penchant à pouſſer les difficultés juſqu'où elles peuvent aller, l'a ſouvent engagé à aiguiſer les armes des Fataliſtes. Car c'étoit ſon talent de donner aux difficultés toute la force dont elles étoient ſuſceptibles. Auſſi Collins & ſon Commentateur le citent-ils, comme s'il eût été de leur parti ; en quoi ils ſe ſont trompés, s'ils n'ont pas voulu nous tromper. On ſçait qu'elle fut ſa prédilection pour le parti d'Arminius, & ſa haine contre les Gomariſtes. C'eſt ce qui décide de ſa façon de penſer. Car malheureuſement les haines des hommes ne fixent que trop ſouvent leurs opinions. Voici ce que l'on cite de cet Auteur dans les Paradoxes.

p. 41. note. Collins cite ce Philoſophe.

« Ceux qui n'examinent pas à fond ce » qui ſe paſſe en eux-mêmes, ſe perſua- „ dent facilement qu'ils ſont libres ; mais » les perſonnes qui ont étudié avec ſoin „ les reſſorts & les circonſtances de leurs „ actions, . . . doutent de leur franc arbi- » tre, & viennent même juſqu'à ſe per-

» ſuader que leur raiſon & leur eſprit » ſont des eſclaves qui ne peuvent réſiſ- » ter à la force qui les entraîne où ils ne » voudroient point aller. »

C'eſt examiner ſa liberté où elle n'eſt pas, & hors du ſens intime où elle eſt, que d'étudier les reſſorts & les circonſtances de ſes actions, c'eſt-à-dire, de comparer les raiſons & les attraits que nous avons balancés, pour nous déterminer. Car ces raiſons, ces attraits, ces motifs, ne ſont pas nos vouloirs, & nous viennent par des impreſſions que nous recevons paſſivement : nous nous ſentons paſſifs ſous leur impreſſion, & nous ſentons en même-tems que nos vouloirs viennent de nous-mêmes. Il n'eſt donc pas auſſi étonnant que Bayle ſe l'imagine, que l'on tombe dans le doute, & dans l'anxiété, ſur la réalité de notre libre arbitre, lorſqu'au lieu de s'arrêter à la *conſcience* que nous en avons, on examine des impreſſions ſur leſquelles nous nous ſentons purement paſſifs, & que nous ne pouvons attribuer à notre activité. Il eſt donc vrai qu'on parvient au doute, ſi l'on prend la route indiquée par M. Bayle. Mais ce doute nous ramene à la conſcience de notre liberté dont nous nous étions écartés, au pouvoir de re-

Bayle attaque la liberté où elle n'eſt pas.

La méthode de Bayle nous ramene au ſens

intime de la liberté.

manier la queſtion, ou de prendre un parti, ou bien de ſuſpendre ſon jugement.

Que Bayle prétendoit-il nous faire entendre, quand il nous expoſoit cet état d'anxiété où l'homme ſe ſurprend, lorſque ſe déterminant à quelque deſordre, il veut ce qu'il ne peut s'empêcher de deſapprouver ? Que ſentons-nous dans ce combat inteſtin, ſi ce n'eſt l'incompatibilité de notre choix avec l'idée du devoir & de la perfection, qu'il nous eſt impoſſible de ne pas eſtimer, mais que nous aimons foiblement ? Nous voulons alors ce que nous voudrions ne pas vouloir ; & la violence dont nous nous plaignons, eſt la force même avec laquelle nous nous portons vers des biens qui nous rendent mépriſables à nos propres yeux. Notre raiſon eſt tiranniſée par notre libre arbitre ; la volonté eſt aux priſes avec elle-même dans le conflit de deux amours contradictoires.

Cauſe de l'anxiété que nous éprouvons en faiſant le mal.

p. 42. note.

Autre citation de Bayle.

On cite encore une Lettre à l'Abbé du Bos, où Bayle s'exprime ainſi : « Il eſt » certain que notre expérience de liberté » n'eſt pas une bonne raiſon de croire » que nous ſoyons libres ; & je n'ai en- » core vu perſonne qui ait prouvé qu'il » ſoit poſſible qu'un être créé ſoit la cauſe » efficiente de ſes volitions. »

Ce que Bayle nous donne ici pour très-certain, eſt pourtant inſoutenable. La raiſon ſur laquelle il fonde ſa certitude n'eſt point recevable, ſurtout dans un ſiécle où l'on eſt convenu que philoſopher, c'eſt raiſonner d'après l'expérience. Se ſentir paſſif ſous toutes les impreſſions occaſionnées par nos ſens dans notre ame, n'eſt-ce pas une bonne raiſon pour conclure qu'en cela nous ſommes paſſifs ? Par quelle loi de la Dialectique nous prouveroit-on que ſe ſentir actif dans ſes volitions, que ſe ſentir le pouvoir de vouloir toute autre choſe que ce que l'on veut effectivement, eſt une mauvaiſe raiſon pour juger qu'on eſt libre ?

Je me ſens libre, donc je le ſuis : c'eſt auſſi bien conclure, que lorſqu'on dit, je ſuis paſſif ſous les impreſſions de la lumiére ; donc je ſuis en cela paſſif.

Mais, eût pu dire Bayle, ne pourrois-je pas avoir la penſée que je ſuis libre, ne l'étant point ? Sans doute ; un fol, un homme qui dort, peuvent avoir cette penſée. Mais ce n'eſt pas la queſtion. Il s'agit de ſçavoir ſi je peux me ſentir le pouvoir de me déterminer moi-même, ſans avoir ce pouvoir. Je ſoutiens que cela n'eſt pas plus poſſible qu'il ne l'eſt de ſentir la perception de la couleur verte, ſans avoir cette perception. Je veux bien que durant le ſommeil, vous ayez cette penſée : Je me ſens éveillé & libre, donc

On peut penſer, & non pas ſentir, qu'on eſt libre ſans l'être.

je veille, & je ſuis libre. Mais vous réveillez-vous, ſur le champ vous jugez que c'étoit une pure illuſion. Qu'y trouvez-vous alors de faux ? la premiére propoſition, c'eſt-à-dire, que vous vous ſoyez ſenti libre & éveillé, tandis que vous dormiez ; car la conſéquence eſt vraie & légitime.

Bayle peut encore inſiſter : Eſt-ce qu'en m'éveillant, je ne peux pas juger que j'ai le même pouvoir ſur mes membres que je me ſentois hier ; ou le pouvoir de voir les objets au jour, quoique j'aye perdu l'une ou l'autre puiſſance par une paralyſie, ou par cette maladie qu'on appelle la goutte ſerène ? Sans doute vous pouvez croire que vous avez encore le même empire ſur votre corps, & que vous pouvez faire uſage de vos yeux, quoique cet empire vous ait été enlevé ; ce ſera une croyance ſpéculative : mais que vous puiſſiez le ſentir, ce pouvoir, ne l'ayant plus, voila ce que je vous nie avec la plus grande intrépidité. Il eſt ſi peu vrai que vous ſentiez ce pouvoir en vous éveillant, que vous avez beſoin de faire quelqu'épreuve pour vous en aſſurer, comme je l'ai déja obſervé. Faut-il que vous tentiez quelqu'expérience pour vous convaincre que vous êtes le maître de

vous déterminer à vous lever ſur le champ, ou de repoſer encore quelque moment ?

A quel point d'abſtraction Bayle pouſſe la queſtion de la liberté. On le réfute.

Pour éluder le témoignage ſi déciſif de notre ſens intime, que fait Bayle ? il nous éleve juſqu'au trône de la Divinté. *Démontrez-vous*, nous dit-il équivalemment, *que le Créateur a pu former une créature qui ait le pouvoir de préférer un bien à un autre, & de ſe déterminer par une activité qui lui ſoit propre à elle créature.* Je réponds à ce défi, & je le remplis par l'axiome de l'Ecole, *Ab actu ad poſſe valet conſequentia.* Du fait à la poſſibilité du fait, la conſéquence eſt légitime & néceſſaire. Mais vous, démontrez-moi que le Créateur puiſſe former une créature purement & en tout paſſive, & lui imprimer en même-tems la fauſſe créance, que c'eſt d'elle-même qu'elle ſe détermine, & la conſcience intime du pouvoir de vouloir toute autre choſe que ce qu'elle veut. Je lui ſoutiens que la choſe eſt impoſſible, parce que d'une part, le Créateur ne peut être le principe de l'erreur ; & que de l'autre, il ne peut pas faire que ce qu'il nous fait ſentir, ne ſoit pas une perception réelle.

Aucune preuve métaphyſique ne peut démon-

Aucune preuve métaphyſique, ou fondée ſur des abſtractions, ne peut établir l'exiſtence de quoi que ce ſoit dans la

trer l'exiſtence de quoi que ce ſoit.

nature; & à plus forte raiſon l'impuiſſance où nous ſerions de démontrer la poſſibilité d'une choſe, ne peut rendre douteuſe l'exiſtence de cette même choſe. Mais elle ſert à nous démontrer la foibleſſe de notre entendement, & nous ne la comprendrons jamais aſſez. Que Bayle n'a-t-il point tenté pour faire valoir l'impuiſſance où nous ſommes de trouver dans la Métaphyſique des différences démontrées entre le ſommeil & la veille! L'homme ne ſeroit-il pas fort heureux, s'il ne pouvoit diſtinguer ces deux états que par des méditations pénibles, & ſi le ſentiment ſeul ne les décidoit pas?

Comment nous ſommes tentés de conſidérer les raiſons ou les attraits qui préviennent nos vouloirs, comme cauſes phyſiques de ces mêmes vouloirs.

Je ne puis comprendre comment un homme tel que Bayle, qui ſçavoit certainement analyſer, n'a pas démêlé d'où vient notre embarras, lorſqu'après une détermination priſe ſur des attraits prévenans, ou ſur des raiſons fortes, nous comparons notre acte de volonté à ces mêmes attraits & à ces mêmes raiſons? Pourquoi ſommes-nous tentés dans ces circonſtances d'en faire (de ces attraits, de ces motifs, de ces raiſons) la cauſe phyſique de notre détermination? La mépriſe eſt facile, parce que dans la conſidération de ces divers

objets, l'acte même de notre volonté nous échappe, parce que l'impression qui reste de cet acte dans la mémoire est très-foible en comparaison de celles qu'y ont fait les avant-goûts qui nous sollicitoient, & les raisons frappantes sur lesquelles nous nous sommes déterminés. Mais pourquoi le souvenir de notre acte est-il si léger? c'est ce qu'on ne peut expliquer qu'avec le secours d'une précision un peu délicate, mais qui n'eût pas été trop déliée pour *Bayle*. Des opérations de l'esprit la plus prompte est l'acte de la volonté. Le tems du débandement de notre activité, est comme un infiniment petit, par rapport à celui qui est nécessaire pour exprimer notre vouloir en paroles, & pour qu'il soit exécuté par nos membres.

Comment l'acte même de notre volonté nous échappe, lorsque nous en cherchons l'instant précis.

Pour me faire entendre, je suis obligé de rappeller un phénomene dont j'ai déja fait usage. Que je donne un ordre verbal à ma main droite; que je forme dans ma tête, ou que j'exprime par l'usage de la langue, ces paroles: *Je veux que tu te portes sur le sommet de ma tête*; mon bras reste immobile. Pourquoi cela? c'est que l'espace de tems nécessaire, pour prononcer extérieurement, ou intérieurement, ce comman-

dement, eſt immenſe, par rapport à l'inſtant que remplit un acte de la volonté, & parmi la ſuite des petites fractions de tems remplies par chaque ſyllabe; aucune n'eſt déterminée pour le mouvement preſcrit à la main qui n'entend point, & ne peut prendre ſon parti ſur la fin de la phraſe, comme feroit un étranger à qui nous donnerions le même ordre. Je n'ai donc pas voulu remuer le bras, mais mon vouloir s'eſt terminé à la prononciation d'une phraſe. Car, ſi je l'euſſe voulu, mon bras m'eût obéi avant que la formule de mon commandement eût été achevée; &, dans ce dernier cas, ſi je conſidére l'inſtant très-court pendant lequel ma main exécute, il eſt encore beaucoup plus long que celui où j'ai formé mon vouloir; enſorte que ſi je veux démêler l'inſtant précis où j'ai formé mon vouloir, je me perds dans cette recherche. Car cet inſtant eſt encore plus court qu'un clin d'œil.

Ce qui explique l'embarras des Philoſophes lorſqu'ils cherchent le principe de leurs actes

Or, afin qu'un événement ſoit conſervé dans notre mémoire, il faut qu'il ne ſe ſoit pas paſſé trop rapidement. Les impreſſions faites trop vîte ſur nos yeux n'occaſionnent aucune ſenſation. Une balle de fuſil paſſe trop rapidement ſous

l'œil, pour être apperçue. De même ce qui s'est passé trop vîte dans notre ame, ne peut occasionner dans le cerveau une impression propre à en conserver le souvenir. Il ne nous reste qu'une petite impression de l'acte de vouloir dans la mémoire au milieu des impressions très-fortes qu'y ont laissé des attraits prévenans & des spéculations qui nous ont occupés. Le souvenir de notre détermination est donc très-complexe. Parmi je ne sçai combien d'impressions très marquées, sous lesquelles notre ame étoit purement passive, est celle du débandement de notre activité, dont l'instant précis nous échappe. Voila la vraie source de l'embarras des Philosophes dont Bayle nous parle, lorsqu'ils étudient avec soin les ressorts & les circonstances de leurs actions, & qu'ils sont tentés de douter de leur franc arbitre. En se rappellant leur action, ce qui les frappe le plus, sont des circonstances où l'ame étoit purement passive, comme les avant-goûts, comme les différentes pensées qui se sont présentées, comme l'exécution de notre vouloir de la part du corps. Ils cherchent l'instant exact où leur volonté s'est déployée, & ils ne peuvent se le rappeller. J'ai indiqué une autre cause qui sollicite

libres, & l'instant de ces actes libres.

ceux qui ne ſont pas ſi méditatifs à ſoupçonner qu'ils ſont ſous la néceſſité; c'eſt qu'ils confondent leur pouvoir de vouloir, & de ne vouloir pas, avec celui d'opérer ce qu'ils veulent par le miniſtère de leurs membres. Autre occaſion de mépriſe. Que les Fataliſtes expliquent auſſi nettement, comment, ſous l'empire de la néceſſité abſolue, les hommes pourroient ſe former l'idée de la liberté, & ſeroient néceſſités à ſe croire libres.

Il y a un moyen de former ſon jugement dans Bayle; mais il ſeroit dangereux pour de jeunes gens.

Si Bayle eût vécu de notre tems, s'il eût vu cette multitude de livres dont nous accablent des hommes qui ſe donnent pour ſes diſciples, combien n'eût-il point été éclairé ſur ſes propres écarts, & avec quelle facilité n'eût-il point pulvériſé ces hommes ſi peu faits pour le repréſenter! Car il faut en convenir; s'il s'eſt trompé, c'eſt en grand homme. On voit chez lui l'erreur maniée par le génie. Mais que de traits de lumiére on trouve dans ſes ouvrages! c'eſt une vipère; mais elle porte ſon contrepoiſon. Ceux qui n'y cherchent que le poiſon, s'y perdent; mais ceux qui le connoiſſent, & qui aiment à s'en garantir, y trouvent d'excellentes reſſources. Je le ſçai par expé-

rience. J'ai eu autrefois l'imprudence d'en faire une étude très-suivie à la sollicitation d'un Docteur de Sorbonne,* qui comptoit plus sur mes foibles lumiéres, qu'assurément je ne devois y compter : Dieu eut égard à ma simplicité. J'appris à raisonner dans un livre où la raison de tant d'hommes faits a trouvé tant d'écueils. Ses erreurs mêmes me furent utiles, en m'exerçant pour en démêler le faux. Bayle me fit connoître le Pere Malebranche, m'affectionna à l'étude des livres de ce grand homme, & me confirma dans la haute idée que j'avois prise de M. Descartes, dont je connoissois passablement les ouvrages. Je ne rougis donc point de mettre Bayle au rang de mes maîtres : mais je me garderai bien de proposer mon exemple pour modèle aux jeunes gens; c'est une sorte de miracle, dans l'ordre même de la grace, que j'aie eu le bonheur de conserver l'intégrité de la foi dans mes longues & périlleuses lectures des ouvrages de Bayle. Quand j'appris donc qu'on promettoit une analyse de cet Auteur, j'espérois qu'une main habile guériroit le pyrrhonisme de Bayle par Bayle lui-même. Entreprise plus laborieuse que difficile. Il suffisoit d'extraire de ses livres le

* *L'Abbé de la Messiliére Trésorier de S. Hilaire de Poitiers.*

pour & le contre ſur chaque matiére philoſophique, & de les rapprocher.

A l'occaſion d'une citation de Leibnitz, on fait voir que la doctrine du Docteur King diffère de celle que nous avons expoſée en parlant de la ſouveraineté de l'ame ſur tout genre d'attraits, ou ſur tout motif.

Pour groſſir le nombre de ſes partiſans, c'eſt-à-dire, celui des Fataliſtes, Collins y fait entrer preſque toute l'Antiquité payenne, & un grand nombre d'Auteurs Chrétiens, Leibnitz entre autres. Il eſt très-certain que le Philoſophe Allemand tenoit pour la liberté humaine; mais il n'eſt pas facile de lier le dogme de la liberté dans le Créateur & dans la créature, avec les ſyſtêmes de cet homme célèbre; ce que l'on verra dans le troiſième volume de mon Ouvrage. Collins inſite principalement ſur la critique que Leibnitz a faite d'une définition de la liberté propoſée par le Docteur King, Prélat Anglican. « C'eſt » une faculté, diſoit cet Evêque de Lon» don-Derri, qui indifférente par elle-même » à tous les objets, ſert à régler nos » paſſions, nos appétits, nos ſens, & » notre raiſon; choiſit arbitrairement » entre pluſieurs objets, & rend celui » qu'elle préfère agréable en vertu du » choix qu'elle en fait. » On peut aſſurément attaquer (comme a fait M. Leibnitz) la définition du Docteur King, & penſer que nous ſommes libres. Ceux qui travailloient au Journal des Sçavans

p. 42.

en 1705, & dont le Commentateur des Paradoxes ſemble auſſi s'autoriſer, n'ont pas cru profeſſer hautement le Fataliſme, en cenſurant la doctrine du Docteur King. Car cette doctrine eſt inſoutenable, ſi, comme les Journaliſtes dont je viens de parler, le reprochoient à ce Docteur, il pouſſe l'indifférence propre au libre arbitre, juſqu'à ſoutenir *que le plaiſir n'eſt pas le motif, mais l'effet du choix de la volonté.* Mais tout inſoutenable qu'eſt ce ſentiment, je crains d'avoir donné lieu aux moins circonſpects de mes Lecteurs, de me l'attribuer, parce que j'ai reconnu dans notre ſens intime un domaine ſur tous les attraits, & ſur les raiſons qui nous ſollicitent. Ainſi j'eſpère qu'on me ſçaura gré ſi je ſuſpends pour quelques momens la ſuite de mon examen des Paradoxes, afin de m'expliquer de maniére à écarter un ſoupçon très-propre à jetter la plus-grande obſcurité ſur le témoignage du ſens intime. On y gagnera de plus, par occaſion, des éclairciſſemens courts, mais importans ſur la nature de la néceſſité morale, dont Collins, & tant d'autres Fataliſtes tentent de faire uſage pour couvrir leurs attentats contre notre liberté.

Le plaisir est le motif, & non l'effet de notre choix.

Je n'ai jamais voulu dire avec M. King, que je plaisir n'est pas le motif, mais qu'il est l'effet du choix de la volonté. J'ai répété tant de fois que nous sommes passifs à l'égard du bien-être, & que nous le recevons du dehors, qu'il n'est pas possible qu'on me prête l'erreur attribuée à M. King; je dis attribuée, parce que je n'ai pas vu les ouvrages de ce Prélat. Il s'est sans doute mal expliqué, & il a mérité la censure de Leibnitz & de nos Journalistes; mais peut-être pensoit-il mieux qu'il ne s'exprimoit: car puisqu'il reconnoît en nous des appétits & des sens, il faut bien qu'il convienne que l'ame est prévenue agréablement par l'attrait qui l'a sollicitée, par les sensations qu'elle éprouve, & qu'elle ne fait ni cet attrait, ni cette sensation. Auroit-il soutenu que la générosité dans Regulus, l'onction de la grace dans S. Laurent, transformoient en sensations agréables les tourmens qu'ils souffrirent l'un & l'autre? Cette idée seroit bien folle. Quoi qu'il en soit, je supplie le Lecteur de se le rappeller; j'ai soutenu par-tout qu'il implique que l'ame se donne le bien-être par le pouvoir qu'elle a sur elle-même. Elle est passive sous tout

dégré de ſenſualité. Elle peut deſirer quelqu'objet propre à lui procurer du plaiſir ; mais le Créateur le lui imprime en vertu de l'union de l'ame & du corps. Elle ne fait pas le plaiſir qui prévient, qui accompagne, & qui ſuit ſon deſir. Voila pour l'ordre du bien-être qui réſulte du commerce de l'ame avec le corps. Elle ne fait pas non plus les vérités qui l'éclairent, ce qui regarde l'ordre des biens relatifs à notre curioſité. Elle ne rend les actes de juſtice ni beaux ni propres à la perfectionner, elle ne peut même par elle ſeule leur imprimer ce genre de mérite qui doit ſubſiſter au-delà des tems, & lui acquérir une félicité ſtable & inaltérable : ceci appartient à l'ordre du bien moral.

L'homme eſt indifférent par ſa nature aux trois ordres de bien être.

Ces trois ordres ſont des biens, indépendamment de la façon de penſer des hommes. Mais ſi la raiſon l'emporte ſur les ſens, ou ſi les ſens l'emportent ſur la raiſon, c'eſt l'effet de la préférence de l'ame, & de ſon amour dominant, & libre tout à la fois ; & non l'effet phyſic de la maniére dont l'ame ſeroit tirée en ſens contraire par l'attrait des plaiſirs ſenſuels, ou par les beautés morales, comme un corps ſollicité par

deux forces se prête à la plus puissante. Nous n'avons que deux maniéres de nous déterminer, l'une en faveur de la lumiére, en consultant la raison, (& sous ce point de vue, la justice & la vérité sont les vrais biens en apparence & en réalité) l'autre, à la faveur de l'instinct aveugle du sentiment; & le plaisir sous ce rapport nous rend effectivement heureux, mais sans nous rendre meilleurs. Le fond de notre être est indifférent à l'égard de ces deux ordres de bien, comme les corps sont indifférens au mouvement & au repos, puisque, soit que nous soyons justes, ou que nous soyons voluptueux, nous sommes constament le même individu.

Il subsiste, ce même être, sous tout degré de félicité & de misère.

Cette derniére réflexion n'est point une pièce d'un systême arbitraire. Elle naît de notre sens intime. Ce sens nous apprend que nous sommes susceptibles de félicité, de perfection, mais que nul ordre, nul degré de bien, n'est essenciel à notre existence; & que nous pouvons être réduits à ne sentir que notre individualité pure & simple. De ce témoignage qui nous est intime, j'en ai déduit un principe presqu'universellement convenu parmi les Philosophes, & dont néanmoins il me semble qu'on n'a

donné aucune preuve ſatisfaiſante. Ce principe eſt que toutes les ames ſont égales. Cependant la preuve en eſt bien ſimple. Toutes les ames peuvent être réduites à l'inertie ſentie, & ne diffèrent que par leur individualité, ſans être dinſtinguées par aucune affection accidentelle. Nous ſçavons de plus, par l'expérience, qu'il n'eſt aucun genre d'attraits, à quelque degré qu'il ſoit porté dans l'ordre de la ſenſualité, de la curioſite, ou de la perfection morale, qui n'ait été vaincu par quelqu'un. J'en ai conclu qu'aucun attrait dans ces divers ordres de bien n'eſt invincible par lui-même. On ne peut pas dire non plus que ces attraits luttent l'un contre l'autre; car la ſenſualité peut être réunie à la juſtice, & ſervir l'amour de la perfection dans une même action, comme lorſqu'on régale un ami à qui l'on donne l'hoſpitalité. Le ſenſible en lui-même ne lutte pas plus contre l'attrait de la perfection, que les couleurs ne luttent contre les ſens; & ce n'eſt que la loi preſcrite aux eſprits qui met l'un & l'autre en oppoſition, & qui trouve à combattre en nous un amour inné de préférence pour les biens du corps; & le déréglement de notre amour pro-

pre qui nous fait desirer ardemment de devoir à nous-mêmes, & la perfection de notre intelligence, & celle de notre volonté. C'est donc le libre arbitre qui, par son amour dominant, rend un attrait victorieux dans tel homme, & le brave dans tel autre. Car si deux billes étant poussées par deux forces, & en même sens, l'une prenoit une route contraire à celle de l'autre, il faudroit convenir qu'il y auroit dans ces billes quelque principe déterminant supérieur aux loix de la communication des mouvemens.

Nous aimons même un état où nous sommes privés de toute sensation.

Il est vrai, nous aimons essenciellement à être bien; mais nous n'aimons nécessairement aucun bien particulier. Les plaisirs sensuels qui nous affectent le plus vivement, ne sont pas plus essenciels à notre ame que son union avec telle masse de matiére numérique organisée; & nous sentons que nous serions sans eux les mêmes individus, & souvent beaucoup plus parfaits. Nous aimons même à nous réduire à la privation de toute sensation, & cela tout au moins une fois par jour par le sommeil. Nous nous félicitons, lorsque nous avons passé sept heures de suite sans en avoir éprouvé aucune. Il est donc vrai que le plaisir, qu'aucune sensation

n'eſt néceſſaire à notre ame. Mais comment allier notre attrait néceſſaire pour le bien-être en général avec l'indifférence pour tout bien particulier ? Pour me faire entendre, j'appliquerai la queſtion à un cas particulier, où il eſt bien rare que tout homme ne ſe ſoit pas trouvé quelquefois. Plus le beſoin que nous avons de manger eſt urgent, plus nous ſommes indifférens ſur toute eſpèce de nourriture. De-même notre amour néceſſaire pour le bien-être en général ſubſiſte en nous avec l'indifférence pour tout bien particulier.

L'extrême beſoin étend notre indifférence.

Cette indifférence n'eſt pas paſſive, elle ne détruit point notre liberté, elle en eſt l'effet. L'homme affamé, & par l'excès même de ſon beſoin, eſt indifférent pour toute nourriture particuliére; il tire ſon indifférence du deſir violent de ſatisfaire à ſon beſoin. Il ne flotte pas non plus entre le plaiſir de manger, & l'amuſement d'un concert agréable qu'on lui propoſe; ſon libre arbitre a pris ſon parti. Et dans ceux qui ont un caractère fixe, le libre arbitre eſt toujours décidé ſoit en faveur des biens qui perfectionnent la volonté, ſoit en faveur des connoiſſances, & de tel genre de connoiſſances; ſoit en faveur de la ſenſation, &

de telle eſpèce de ſenſualité ; & en général tout homme a quelqu'amour dominant ſur tous les autres amours ; & c'eſt cet amour habituel, qui détermine ce qu'on appelle le plus grand bien apparent, dont tous nos Fataliſtes font tant de bruit, & dont ils forment les chaînes qu'ils veulent impoſer à notre liberté.

C'eſt l'amour qui décide du plus grand bien apparent.

Je leur ai reproché en ce point une dangereuſe mépriſe. Je ſuis convenu avec eux, que chacun eſt toujours déterminé en faveur du plus grand bien apparent ; mais je leur ai demandé ce qui fait que tel bien eſt en apparence le plus grand bien pour tel homme en particulier ? Je leur ai ſoutenu que c'eſt le rapport de ce bien au ton de la volonté, à l'amour dominant de cet homme. Que cet homme ſoit libre ou non, ce qu'il rend le plus grand bien entraîne infailliblement ſon ſuffrage : car il eſt néceſſaire que nous nous déterminions dans le concours de biens d'un ordre différent, comme entre une action de juſtice, & une action qni procure du plaiſir, en faveur de celui des biens que nous aimons par préférence, comme il eſt néceſſaire que l'homme qui a grand'faim, & qui préfére ce qui entretient ſa vie aux plaiſirs de l'oreille, ſoit déterminé lorſqu'un repas

concourt

concourt avec un concert. Si cet amour dominant est libre, comme le sens intime nous l'affirme, le choix qui en résultera sera la continuation de l'exercice de sa liberté, & non son extinction : comment donc est-il possible que l'on conclue que nous sommes entiérement soumis à la nécessité de ce que nous nous déterminons toujours en faveur du plus grand bien apparent, avant que d'avoir préjugé la question, si c'est le choix du libre arbitre, ou la nécessité qui rend un bien le plus grand en apparence ? Car enfin, si le libre arbitre fait le plus grand bien apparent, cette supériorité apparente étant l'effet du choix de l'homme, ne peut être en même-tems la cause de ce choix.

Ces observations amenent tout naturellement les éclaircissemens que j'ai promis sur la nécessité morale. Celle qui résulte du rapport des attraits par lesquels nous sommes sollicités à faire un choix parmi différens objets, au [illegible] volonté, n'est ni absolue, ni [illegible] ni physique. Elle [illegible] du libre arbitre, & [illegible] jours varier de la [illegible] l'axiome du [illegible] la nature de notre volonté [illegible]

L'[illegible]

minis est ambulatoria. Ainsi cette nécessité s'allie très-bien avec le pouvoir physic que nous nous sentons toujours, de changer les dispositions de notre volonté par lesquelles tel bien étoit pour nous le plus grand en apparence, & d'enlever cette supériorité d'apparence à ce qu'elle aimoit le mieux. Ainsi j'ai connu un homme pour qui l'usage immodéré du vin étoit depuis 20 ans le plus grand bien apparent, devenir sobre tout à coup, s'astraindre à porter partout où il alloit dîner en compagnie une mesure très-médiocre de vin, s'en tenir à cette mesure, & se guérir d'une des plus vilaines maladies de l'ame; celle qui lui faisoit regarder le plaisir de boire, comme le plus grand bien apparent.

Ce qu'on appelle nécessité morale.

Telle est l'espèce de nécessité que les Philosophes & les Théologiens appellent morale, & que S. Augustin a reconnue dans l'homme, non par ces paroles, *secundùm id quod magis delectat operari necesse est*, que nos Philosophes, également ennemis de la doctrine de ce Pere & des dogmes de la foi, aiment à citer (car ce passage ne semble porter que cette idée très-simple : Il est nécessaire que nous agissions conformément à ce qui nous plaît le plus, ou à ce que nous aimons le

Il est nécessaire que nous agissions con-

mieux); mais dans tous les endroits où ce grand homme parle de la délectation victorieuse, & de ses effets infaillibles, dans un ordre de vérités auxquelles nos Philosophes n'entendent rien. S. Augustin est celui des Peres qui a soutenu le libre arbitre avec le plus de force & de lumiére; comment ose-t-on l'accuser d'avoir pensé, que, selon la révélation, Dieu guérit le libre arbitre en le détruisant? Il est vrai que, selon ce Pere, c'est le caractère de notre amour libre qui rend pour nous un bien le plus grand bien apparent. *Delectari*, signifie, chez ce Pere, prendre plaisir : *quod delectat*, à quoi nous prenons le plus de plaisir. On peut sentir du plaisir malgré soi; mais on ne peut prendre plaisir malgré soi à quelque chose que se soit. Prendre du plaisir, c'est aimer la sensation qu'on éprouve. Or, cet amour est libre, selon ce Pere; & s'il semble quelquefois l'appeller volontaire, c'est que de son tems, on n'avoit point fait la précision qu'on doit aux Scholastiques, entre le volontaire, ou le spontanée, & ce qui est libre. Il ne faut donc pas fixer les expressions de S. Augustin à un sens qui n'étoit pas connu de son tems. Le sens qu'il a eu en vue est si bien déterminé

formément à ce que nous aimons le mieux.

pour l'exercice de la liberté sous l'impression de la grace dans mille endroits de ses ouvrages, qu'on ne peut le réduire à la pure spontanéité à móins qu'on ne veuille se tromper. Ce peu suffit dans un ouvrage, où il n'est point question de Théologie, pour nous autoriser à revendiquer en faveur de la liberté, l'autorité de ce Pere, que nos Fatalistes tentent de mettre de leur côté. C'est à nous à entendre nos Auteurs, & non à une nation étrangére; comme c'est aux Chinois à nous expliquer les leurs.

La comparaison des poids avec la puissance, des attraits sur l'ame n'est point exacte.

La supériorité d'un attrait sur un autre, n'est donc point comparable à l'effet d'un plus grand poids sur un moindre, comme le veut Collins; c'est le bon plaisir de l'ame, le ton de notre libre arbitre qui donne cette supériorité. Combien d'exemples frappans les grands hommes ne nous fournissent-il pas dans l'histoire profane, où nous voyons que les plus grandes douleurs ont été choisies par préférence aux plaisirs & à la tranquillité sur des motifs raisonnables, mais froids, & qu'on ne soupçonnera jamais de causer à l'ame une volupté capable de l'emporter par son efficace sur l'horreur naturelle de la douleur & de la mort. Une Pythagoricienne se coupe la langue de peur que cet

organe, qui sert quelquefois plus fidèlement nos mouvemens spontanées, que nos volontés libres, ne trahît son sécret. Elle ajoûte aux tourmens qu'on lui fait souffrir malgré elle, un effort cruel contre elle-même. Le plaisir de garder son secret étoit-il donc si violent, qu'il dût contrebalancer les douleurs d'une torture inhumaine ? Et ne voit-on pas clairement que l'amour de préférence pour sa secte, lui fait regarder comme un plus grand bien la fidélité à garder son secret, que le bonheur d'être délivrée de tourmens horribles, & de conserver l'usage de la parole, & sa vie ? N'est-ce pas son libre arbitre qui se précautionne cruellement contre les mouvemens volontaires de sa langue qui pouvoient trahir son secret ?

Exemple du courage des Chrétiens.

Et parmi les Chrétiens des premiers siécles, dont Collins & ceux qui pensent comme lui ne rapporteront pas l'héroïsme à un don surnaturel, que de traits frappans appuyent nos observations ! Ce Chrétien qu'on avoit abandonné sur un lit de roses à l'art diabolique d'une femme prostituée, sentoit si vivement ce genre de délectation auquel tant de jeunes gens disent qu'ils ne peuvent résister; il le sentoit, dis-je, si vivement, qu'il crut n'y pouvoir faire diversion qu'en se

coupant la langue, qu'il crache au visage de sa tentatrice. Les attraits de la volupté étoient pour lui les mêmes que pour les jeunes gens de son âge. Dira-t-on que le plaisir de se couper la langue étoit si supérieur, qu'il faisoit taire les sollicitations intérieures de la concupiscence, pires encore que celles de l'infâme courtisanne ? N'est-on pas obligé d'attribuer ce courage au ton de son libre arbitre affectionné à la pureté ? La violence la plus douloureuse qu'il pût se faire, lui plaisoit plus que les plaisirs sensuels, *magis delectabat.* Le parti de se couper la langue n'étoit visiblement le plus grand bien apparent pour lui, que parce qu'il préféroit la conservation de l'innocence aux plaisirs sensuels les plus vifs. Croit-on que S. Laurent ne sentît pas l'ardeur du feu sur le gril, ou que son ame étoit alors si vivement pénétrée des avant-goûts de la vie future, que le plus haut degré des douleurs que l'homme puisse ressentir, fût nul, comparé à la volupté céleste dont il a été pénétré ?

Les Chrétiens apostats viennent à l'appui de ces exemples.

Pour s'assurer de cet équilibre prétendu qu'on voudroit supposer entre les plaisirs de l'ame des Martyrs, & les douleurs dont ils étoient tourmentés, il eût fallu interroger ces lâches Chrétiens, qui ayant

résisté à des tortures violentes succomboient au moment où ils alloient obtenir la couronne. Quelques-uns de ces malheureux revenant à l'Eglise, s'excusoient-ils sur ce qu'ayant éprouvé des délices spirituelles dans leurs premiers combats, qui amortissoient ou qui éteignoient leurs douleurs, ces délices célestes leur avoient été enlevées sur la fin de leur combat, & qu'ils n'avoient pu résister aux tourmens depuis la perte du contre-poids voluptueux qui les avoit soutenus auparavant? Comment de pareilles excuses auroient-elles été reçues dans l'assemblée des Chrétiens? S'ils eussent soutenu que la volupté céleste ayant baissé de ton, tandis que celui des douleurs augmentoit, il avoit résulté de la comparaison de l'intensité de la douleur avec celle des saintes délices, une nécessité de succomber aux tourmens, quelles oreilles chrétiennes auroient pu écouter une pareille justification? J'aurois bien des choses à dire; mais je parle à des Philosophes profanes qui ne voudroient, ni ne pourroient m'entendre.

Ce sont des faits & non des systêmes que j'expose ici. Nos Fatalistes opposeroient ironiquement la puissance de la grace aux tourmens des Martyrs. Mais

Les Fatalistes ne peuvent opposer les effets de la grace,

ni ceux du fanatisme.

on leur repondra que la grace fait agir le libre arbitre, & qu'elle ne le détruit, ni ne le nécessite. On leur citera d'ailleurs mille exemples de pareils traits de fermeté chez les Payens dans les fausses religions, & même dans des scélérats; & ils ne pourroient rapporter cette constance qu'à la force même du libre arbitre.

Fanatisme! répondront plus sérieusement les Fatalistes; & qu'est-ce donc que le fanatisme? est-ce une espèce particuliére de sensations d'un degré supérieur à la douleur & à tous les attraits du plaisir? N'est-ce pas l'amour de préférence pour une doctrine qu'on croit véritable, & un amour plus fort que tous les intérêts de la vie? Un Athée expire dans les flammes, plutôt que de confesser avec tous les autres hommes, que Dieu existe. Oseroit-on dire que l'Athée, en persévérant dans son impiété, sent une volupté si grande, qu'il aime mieux brûler à petit feu, que de se laisser extorquer un mensonge, que de se priver d'une sensation si délicieuse pour lui? Il y auroit de la folie à le soutenir. Or, si les actions où les hommes montrent le plus de fermeté, ne peuvent être rapportées à la supériorité physique des attraits qui les déterminent, il faut convenir que la vo-

lonté même décide du succès de ces attraits.

C'en est assez, & peut-être trop, pour faire connoître la différence de ma façon de penser de celle de King ; & pour faire voir que la nécessité morale exclut la nécessité physique & absolue, & qu'elle ne peut par conséquent entrer dans le systême de Collins. Ainsi tout ce que cet Auteur nous a donné occasion d'opposer a la premiére section de son second Chapitre, nous prouve que l'expérience dépose en faveur de la liberté. C'est donc une pure fanfaronade de sa part, quand il termine ses déclamations contre le sens intime par ces paroles. « Ainsi tout bien » examiné ; les preuves que l'expérien- P. 45.
» ce administre en faveur de la liberté, » se réduisent à fort peu de choses, ou » plutôt à rien. »

Examen de la seconde Section du Chapitre II. des Paradoxes.

III. Dans l'Article premier, Collins soutient que toutes idées, tant celles qui nous viennent des sens, que celles qui nous naissent de la réflexion, sont nécessaires en nous. « Lorsque nous pensons, » dit-il, nous ne pouvons nous empê-

Art. I. Collins veut que nos idées nous viennent nécessairement. Ib. & p. 48.

» cher de sentir que nous pensons : donc » les idées qui naissent de la réflexion » sont nécessaires. » On ne peut deviner ce qui rend ce raisonnement si concluant. Je dirois de la même maniére : Quand je forme un acte libre, je ne peux m'empêcher de sentir que je forme cet acte : donc il est nécessaire. On convient avec Collins que plusieurs de nos idées nous viennent inopinement, & même contre notre gré ; mais nous en distinguons d'autres que nous devons à notre obligation, à notre méthode, & à nos recherches. Et celles-ci nous les donnons à notre activité, & ne les confondons pas avec celles que nous recevons passivement. Voila ce que l'expérience nous enseigne.

Il faut en distinguer qui viennent de notre liberté. p. 48.

« Lorsque nous veillons, ajoûte-t-il, » nous ne sçaurions nous dispenser de » faire usage de nos sens : donc les idées » qui nous viennent par les sens son nécessaires. » Ici tout est faux, & le fait sur lequel l'Auteur s'appuye, & l'induction qu'il en tire. Le fait est faux : car nous sommes les maîtres d'ouvrir ou de fermer les yeux à la lumiére ; quand nous les ouvrons, nous sentons que c'est un effet de notre vouloir ; mais quand ils sont ouverts nous nous sentons pure-

Il est faux que l'exercice de nos sens soit nécessaire.

ment paſſifs dans la perception des objets préſens ; & en cela nous diſtinguons très-bien ce qui eſt paſſif en nous de ce qui eſt actif. Nous nous ſentons le pouvoir de laiſſer nos oreilles ouvertes pour recevoir des ſons, ou de les boucher ; de donner de l'exercice à notre palais, ou de ne lui en pas donner ; de flairer des odeurs, ou de nous en détourner. Nous ſentons même que nous ſommes les maîtres de fermer les organes des ſens à tous les objets extérieurs pour nous préparer à la méditation, ou pour nous diſpoſer au ſommeil ; nous tentons d'écarter tout ſouvenir, toute idée, & de nous réduire au ſeul ſens de notre exiſtence individuelle. Il eſt donc démontré par l'expérience, que durant la veille nous pouvons nous diſpenſer de faire uſage de nos ſens. Quelle mauvaiſe foi dans Collins ! Le Commentateur cite en faveur de ſon Auteur un texte de M. Boullier : *Je doute que ce Sçavant, dont j'ai vu de très-bonnes choſes, ſe faſſe honneur de cette citation.*

L'article ſecond de la ſection des Paradoxes que nous examinons, roule ſur nos jugemens, que Collins veut tous ſoumettre à la néceſſité. « La ſeconde opé-» ration de l'eſprit eſt *le jugement*, ou *la*

Dans l'art. II. Collins ſoumet tous nos jugemens à la néceſſité. p. 49. & ſuiv.

» *faculté de juger de plusieurs propositions.*
» Toute proposition doit me paroître ou
» évidente par elle-même, ou évidente
» en vertu de certaines preuves, ou seu-
» lement probable, ou improbable, ou
» bien douteuse, ou fausse : or, ces dif-
» férentes apparences d'une proposition
» relativement à moi ne provenant que du
» degré de son évidence à mon égard, &
» de la situation actuelle de mon esprit, je
» suis aussi peu le maître de changer quel-
» que chose à ces différentes apparences
» par rapport à moi, que je le suis d'alté-
» rer l'idée qu'a fait naître en moi la sen-
» sation d'une couleur déterminée, comme
» du rouge, par exemple. » Ceci n'est du tout point exact. Quelqu'effort de tête que je fasse, il ne m'est pas possible d'altérer la sensation du rouge que j'éprouve en regardant de l'écarlate. Mais un degré d'attention de plus, une maniére de retourner les rapports qu'on avoit examinés, une nouvelle idée fait disparoître la supériorité que nous trouvions dans les vraisemblances. Collins continue : « Il

p. 50. Même ceux qui roulent sur des vraisemblances.

» ne m'est pas possible non plus de porter
» un jugement contraire aux apparences.
» Car enfin juger de plusieurs propositions
» tions, est-ce autre chose que pronon-
» cer sur leurs apparences, telles qu'elles

» nous affectent ? On ne sçauroit se dispenser de prononcer ainsi, à moins » qu'on ne rejette le témoignage de sa » propre conscience, ce qui est impossi» ble. » La chose est très-possible, & même très-familiére à Collins ; puisqu'il nous refuse le pouvoir d'examiner ou de ne pas examiner une proposition, quoique nous ayons conscience de ce pouvoir.

Mais j'ose assurer qu'il n'est pas nécessaire de recourir à l'impossible, ni de démentir le témoignage de son sens intime, pour se dispenser de prononcer sur les apparences dont un gros de probabilités est formé. Toute proposition renfermée dans les bornes de la probabilité, rappelle à notre esprit la possibilité du doute, & l'évidence l'écarte absolument. Par exemple, dans ce théoréme de la géomètrie élémentaire, Deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands que le troisiéme ; je vois tout ce qu'on peut voir à cet égard, je sçai que je vois bien, & que personne ne peut avoir aucune connoissance capable d'infirmer cette vérité. Je suis donc assuré que mon jugement exclut également toute défiance de mes lumiéres, toute-puissance de douter, & je me sens nécessité à adopter le théoréme.

On est nécessité par l'évidence.

question indécise; 4o. parce qu'hormis les occasions rares où il faut nécessairement prendre son parti, & où l'on est obligé d'agir d'après une opinion, ou d'après l'opinion contraire, nous sçavons que l'unique moyen d'éviter toute erreur, est de ne prendre aucun parti sur les opinions purement problématiques.

On sacrifie souvent le plus vraisemblable, au moins probable.

Ces quatre points sont attestés par l'expérience, & ils manifestent la fausse dialectique de Collins, en démontrant que tous les jugemens que nous portons sur des probabilités sont libres. Il est même très-faux que nous prenions toujours le parti le plus vraisemblable, lorsque nous nous déterminons. On sacrifie souvent celui où l'on voit évidemment le moins de risque à l'impatience, au desir de faire des choses hazardeuses, à l'espérance de faire un gain plus considérable, mais plus incertain. Enfin c'est une preuve évidente de notre libre arbitre que la témérité avec laquelle nous élevons de simples opinions à la dignité de l'évidence. Nous allons alors au-delà des motifs vraisemblables de croire. Donc ce que nous ajoûtons à ces motifs, ne peut être rapporté à leur efficace: il appartient à notre détermination.

Il n'y a donc qu'une préoccupation

aveugle qui ait pu engager Collins à ſoutenir que tous nos raiſonnemens vrais, faux, ou douteux, ſont auſſi néceſſaires de notre part, que l'eſt l'acquieſcement à l'évidence. Et l'on ne peut excuſer de mauvaiſe foi l'uſage que l'Auteur fait d'un paſſage de Cicéron, tiré du ſecond livre des Queſtions Académiques. On le traduit avec une infidélité choquante. Mais cette diſcuſſion grammaticale m'écarteroit de mon objet.

Nous contredisons dans la pratique l'évidence même à laquelle nous ne pouvons nous refuser dans la ſpeculation.

La démonſtration de la liberté dans nos jugemens ſur les vraiſemblances eſt de la plus grande fécondité, elle renferme preſque tout le détail de nos actions. Combien en faiſons nous peu d'après des motifs évidens! Preſque tout le commerce de la vie roule ſur des probabilités. Preſque tout eſt jeu ou pari dans le monde. Mais combien faiſons-nous de choſes contre l'évidence! *Video meliora proboque, deteriora ſequor.* L'aſſaſſin voit qu'il eſt horrible de tuer un homme en trahiſon; que par cette action il mérite une mort cruelle, & qu'il fait mal de s'y expoſer. Il acquieſce néceſſairement à ces vérités évidentes; & il les néglige dans la pratique. Ne lutte-t-il pas même contre le caractère de néceſſité attaché à l'évidence, & ne lui préfére-t-il pas la probabilité

très-incertaine que son crime ne sera pas découvert ?

Art. 3 de la volonté. Deux questions. p. 57.

Dans le troisième article, Collins traite de la liberté. Il y auroit bien des observations à faire sur ce qu'il dit de la volonté ; mais je les omets pour éviter de tomber dans des détails trop minucieux ! Il soudivise encore ce troisième article en deux questions. La première, « *sommes-nous libres de vouloir ou de ne vouloir pas.* » A examiner cette première question de sang froid, dit Collins, « on » ne balancera pas un moment à se décla- » rer pour la négative. » Voila ce qui s'appelle une décision. Et pourquoi ne balancera-t-on point ? par une raison très-misérable, & qui assurément appartient en propre à Collins. La voici sommairement. *On vous propose de faire une promenade. Ou vous voudrez la faire, ou vous voudrez ne la faire pas ; ou vous voudrez examiner la question. Or, dans ces trois cas vous produisez un acte de volonté. Ne vouloir pas, c'est vouloir que la proposition qu'on vous fait demeure sans execution. Suspendre votre jugement, c'est vouloir déliberer. Puisque sur un objet proposé à votre volonté, il faut nécessairement qu'elle produise un de ces trois vouloirs : donc il est faux que ma volonté ait le pouvoir de vouloir & de ne vouloir pas.* Ce

p. 59 & 60. Subtilité de Collins étrangement miserable.

raiſonnement n'eſt-il pas fort concluant ? Frondeurs éternels de l'Ecole , juſqu'à quand propoſerez-vous ſérieuſement les pointilleries qui n'y auroient jamais été ſouffertes ?

Ce qu'il y a de ſingulier dans ce raiſonnement , c'eſt que dans la ſupercherie que Collins y employe , pour prouver que nos vouloirs ſont tous ſous la néceſſité , le ſens intime de la liberté de l'Auteur ſe décèle , comme malgré lui. Je prie le Lecteur de ſe rendre attentif à ce raiſonnement. « En effet , dit Collins , lorſ- p. 58 & 59.
» qu'on dit que l'homme eſt néceſſaire-
» ment déterminé à vouloir , on n'a ja-
» mais entendu qu'il fût néceſſairement
» déterminé à vouloir , ou à choiſir ſur
» le champ un certain objet dans chaque
» cas propoſé, ou à faire préciſément cer-
» tain choix dans certain cas ; comme ,
» par exemple , à voyager en France ,
» ou en Hollande. Tout ce qu'on a vou-
» lu dire par-là , c'eſt qu'il eſt néceſſité à
» prendre dans quelque circonſtance que
» ce ſoit , une réſolution quelconque. »
Eh bien , M. Collins , pour vous parler avec la familiarité que votre Commentateur ſe permet avec Clark , & avec d'autres qu'on peut bien mettre vis-à-

Cette subtilité le conduit à reconnoître le sens commun de la Liberté.

vis de vous, ce que vous dites est précisément ce que tout le monde entend, quand on dit que nous avons le pouvoir de vouloir, ou de ne vouloir pas. On ne pretend pas que ne vouloir point soit le plein repos de notre activité, ni que nier une proposition, ce ne soit décider rien. On avoue de plus que sur tout objet présenté à notre activité, notre amour pour le bien-être forme nécessairement une décision quelconque, comme vous dites très-bien, par le oui, ou par le non, ou en se déterminant à suspendre son jugement, & nous concluons

P. 60. que nous sommes libres, & vous par une logique qui tient à la magie. « Concluons donc hardiment, dites-vous, » que vouloir suspendre son choix n'est » pas un acte moins essenciel de la vo» lonté que les autres vouloirs. » Et combien de fois vous ai-je dit cela même!

Ibid. mais je n'adopte pas votre conséquence ultérieure ; « Et par conséquent qu'il n'est » pas plus exempt qu'eux des loix de la » nécessité. » Je ne vous entends plus, M. Collins. N'est-ce pas là votre raisonnement ? Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée ; l'alternative est indispensablement nécessaire : donc il suit

de cette néceſſité qu'il eſt abſolument néceſſaire que telle porte ſoit fermée, & que telle autre ſoit ouverte. Un tel raiſonnement a un effet infaillible ; c'eſt de faire rire à vos dépens. Pour moi, je vois au contraire que ſi l'alternative du oui ou du non eſt néceſſaire, ce n'eſt que par un choix libre qu'on ſe détermine à l'un ou l'autre parti. Ainſi à examiner votre premiére queſtion de ſang froid, on ne balancera pas un moment à juger que nous ſommes libres ; & que s'il eſt néceſſaire que de deux choſes l'une ou l'autre exiſte, il n'eſt pas néceſſaire qu'aucune des deux exiſte par préférence à l'autre ; & cela en vertu même de l'alternative néceſſaire, laquelle ne ſubſiſte plus ſi l'un des deux termes qui lui ſont ſoumis eſt néceſſaire, ou ſi tous deux le ſont. Eſt-il beſoin de prouver cette vérité à quelqu'un qui penſe ? Il en réſulte une démonſtration complette contre Collins.

On tire de l'aveu de Collins une démonſtration de la liberté.

Vous concevez qu'en chaque cas propoſé la volonté ſe ſent néceſſairement le pouvoir alternatif d'approbation, d'improbation, ou de refus de déciſion : or, il eſt de la nature d'un pouvoir alternatif, qu'aucun des termes ſur leſquels il roule ne ſoit néceſſaire : donc à quoique ce ſoit que ſe détermine l'homme qui ſe ſent ce pouvoir alternatif, à l'approbation, à l'im-

[illegible], ou au refus de décision ; il sent sa volonté libre & exempte de nécessité. Donc la conscience de ce pouvoir alternatif que Collins vient de reconnoître, est la conscience de l'entière liberté de notre volonté que Collins prend [illegible].

p. 61. Voici la seconde question que Collins se propose. « De plusieurs objets sommes-» nous libres de choisir l'un plutôt que l'au-» tre ? » (Ici Collins prend un tournant.) « Il est d'abord indispensable d'examiner » si nous sommes libres de choisir l'un » ou l'autre de deux objets... dont l'un » nous paroît plus avantageux que l'au-» tre, ou bien dont l'un nous paroît moins » nuisible que l'autre. Pour éclaircir cette » question, il ne faut que considérer la » nature & l'essence de la volonté. » Il

Fausse idée du choix.

vient de reconnoître le pouvoir alternatif : & c'est le seul qui puisse caractériser un choix. « C'est, disoit-il ailleurs, ce pou-» voir qu'a l'homme de faire une chose, ou » de s'en abstenir ; de la poursuivre ou » de la mettre à fin. » Mais il ne rappelle point ici cette notion très-précise, & il brouille nos décisions pratiques avec nos jugemens spéculatifs. « Le choix de pré-» férence ou la volition est relativement » au bien & au mal, ce qu'est le juge-» ment par rapport à la vérité ou à la

Part. met. p. 56.

p. 61. & suiv.

» fausseté d'une proposition ; vouloir une
» chose préférablement à une autre, c'est
» proprement juger, qu'une chose, tout
» considéré, est meilleure, ou n'est pas
» si mauvaise qu'une autre. »

Notre expérience décide au contraire qu'il y a une très-grande différence entre nos jugemens spéculatifs, & nos décisions pratiques ; entre juger que tel parti est même dans la réalité le plus grand bien, & opter pour ce parti. Qui ne connoît pas le conflit perpétuel de la raison & des passions ? La raison nous apprend effectivement que tout ce qui concourt à rendre agréable le commerce de notre ame avec notre corps est une sorte de bien réel, que l'acquisition d'une vérité ou la découverte d'une erreur est une autre sorte de bien ; que ressembler par la bienfaisance au Créateur, & surtout que conformer ses actions aux volontés de la sagesse éternelle est encore un bien. Et dans le concours de ces différens biens, elle décide que ceux qui perfectionnent l'ame sont préférables à tout ce qui lui rend agréable & supportable son séjour sur la terre. Or, il est d'expérience qu'avec une pleine connoissance de cause, l'homme préfère un plaisir qui l'avilit à ses propres yeux, & qui lui enlève le bien de sa pro-

Contraire à l'expérience.

pre estime, qu'il le préfère à une action de vigueur contre l'appétit sensuel, action qui lui épargneroit de cuisans remords, & le sentiment intolérable de la honte. Un tel homme juge qu'il risque, en se livrant à un attrait actuel pour le plaisir de se rendre misérable pour toute sa vie. Le funeste objet de sa passion l'avertit même que ce n'est pas un simple risque, il se livre. Son vouloir (est-ce alors juger, que céder à sa passion effrenée!) est, tout considéré, le meilleur parti qu'il puisse prendre? Il est vrai que c'est alors le plus grand bien apparent pour lui, & son souverain bien; mais il n'a pas cette supériorité par rapport aux autres biens auxquels il est comparé, tel que la conservation de la santé, &c. mais uniquement par rapport au son de la volonté de cet homme, & à son amour dominant.

p. 64. « En un mot, continue l'Auteur, comme nous jugeons de la vérité ou de la » fausseté d'une proposition selon les ap- » parences qui nous affectent; de même, » aussi nous voulons ou nous choisissons » nécessairement tel objet en conséquen- » ce de l'impression que les apparences » font sur nous, à moins qu'on ne sou- » tienne qu'il nous est possible de nous » refuser au témoignage de notre propre

conscience

» conſcience, & de regarder comme très-
» mauvais ce qui s'offre à nous ſous une
» apparence contraire, *& viciſſim.* »

Faut-il donc encore répéter que nous ne ſommes point portés néceſſairement à juger de la vérité ou de la fauſſeté d'une propoſition ſelon les apparences ; que l'évidence ſeule entraîne néceſſairement notre ſuffrage ; que les apparances du vrai ne peuvent remplir notre attrait pour le vrai, non plus que l'apparence du plus grand bien ne peut être l'objet néceſſaire de notre attrait pour le bien-être.

Comme nous ne ſommes pas néceſſités à déférer à la plus grande vraiſemblance, nous ne le ſommes pas à choiſir le plus grand bien apparent.

Collins croit-il donc nous réduire à un dilemme capable de déconcerter la cauſe que nous ſoutenons, en nous diſant que ſi l'apparence de bien n'entraîne pas néceſſairement notre choix, nous nous refuſerons au témoignage de notre propre conſcience ; ce qu'il juge impoſſible. Mais où trouve-t-il de l'impoſſibilité à pouvoir ſoupçonner qu'un bien qui n'a que l'apparence de ſupériorité, peut être un bien très-inférieur ? Selon l'Auteur, le témoignage de la conſcience ſe borne à repréſenter le bien auquel on ſe détermine, comme le plus grand bien apparent : donc cette conſcience renferme toujours une ſecrette défiance du mérite ſupérieur de ce bien ; & en ce cas, elle porte à recourir

à la loi, d'examiner ce bien, & de vérifier l'apparence sous laquelle il se montre, & de suspendre son choix. N'est-il pas ridicule de soutenir que notre amour pour le bien être doit nécessairement se déclarer en faveur d'un bien douteux, & présenté comme douteux ? Je suis toujours étonné lorsque j'entends dire que l'homme est fait nécessairement pour le plus grand bien apparent. C'est le mettre au-dessous des machines qui ne se prêtent jamais à l'apparence du plus grand poids.

p. 65. & suiv.
Collins prétend que le pouvoir de se refuser à l'apparence de supériorité de bien, nous feroit aimer le mal comme mal.

Collins voudroit bien rendre suspect ce pouvoir de dépouiller un bien des apparences qui le font prévaloir dans la concurrence avec d'autres objets, ou de suspendre son jugement à l'égard de cette apparence. Il soutient que reconnoître ce pouvoir, ce seroit accorder à l'homme le pouvoir contradictoire d'aimer le mal comme mal. « Supposer, dit-il, qu'un » être sensible, quelque nom que vous » lui donniez, est capable de choisir le » mal, & de rejetter le bon ; c'est nier » qu'il soit réellement sensible, c'est lui » enlever une faculté que votre premiére » hypothèse admettoit en lui ; car tout » homme qui jouit de ses sens cherche » naturellement son plaisir & son bon» heur, évite la peine & le mésaise, &

» cela même dans l'inſtant, où il ſe laiſſe
» aller à des actions, qui, par l'événe-
» ment, pourroient avoir des conſéquen-
» ces dangereuſes pour lui. » Perſonne
ne lui conteſte ces vérités ; l'homme ne
préfère jamais qu'un genre de bien à un
autre. S'il boit avec excès une liqueur
agréable, mais mal ſaine, ce n'eſt pas le
tort qu'elle fera à ſa ſanté qu'il aime ;
c'eſt le goût qu'elle excite en lui. Et lors
même qu'il s'empoiſonne exprès, ce n'eſt
pas la mort qu'il aime, c'eſt la privation
du mal qu'il endure. Eſt ce donc aimer
le mal que de rejetter un plaiſir qui nous
rendroit heureux dans le moment aux
dépens de l'eſtime que nous avons pour
nous-même, ou de ſuſpendre ſon choix
ſur un objet, tant qu'on ſçait que cet
objet ne préſente que les apparences de
ſupériorité en genre de bien, & qu'il n'a
de ſupériorité que par la dépravation du
goût de notre libre arbitre. Collins re-
vient ſouvent à reprocher aux défen-
ſeurs de la liberté qu'ils ſoutiennent que
l'homme peut aimer le mal comme mal.
Je ne m'amuſerai pas à relever les allé-
gations fréquentes qu'il fait de cette ca-
lomnie.

Je néglige exprès une longue note du
Commentateur où M. Chub eſt fort mal

Il prétend que nous sommes forcés à réduire l'exercice de notre liberté aux seuls cas du choix entre deux biens égaux en apparence.

Note p. 65.

traité, parce que je n'y trouve rien de bien fort, qu'un ton très-cavalier ; & je diffère à parler de plusieurs citations du petit écrit de M. de Fontenelle contre la liberté, parce que je dois les réfuter dans leur source. Collins content de lui-même, & croyant avoir prouvé invinciblement que l'homme est toujours déterminé nécessairement par les différences qu'il apperçoit entre les objets, croit qu'il ne reste d'autres ressources aux défenseurs de la liberté, que d'en borner l'exercice à opter entre des objets entre lesquels nous n'appercevons aucune différence, comme entre deux œufs sensiblement égaux. Il est certain que si je suis déterminé à ne manger qu'un œuf, & que l'on m'en offre deux parfaitement égaux, il résulte de ma position, 1°. que je suis dans la nécessité de choisir en conséquence, non de l'impression que les deux œufs font sur mes yeux, mais de ma libre détermination ; 2°. que je suis indifférent à prendre l'un des deux. Mais de cette indifférence, on ne peut en conclure l'indécision : car il implique qu'étant décidé à prendre, de ces deux œufs, un seul, il s'ensuive nécessairement que je n'en prendrai aucun.

Quelle est la vraie cau-

Mon choix a une cause, reprend Collins. J'en conviens avec lui. C'est la vo-

lonté de ne manger qu'un œuf. Et ce vouloir, quel en eſt la cauſe ? pourſuivra-t-il, ma volonté, la faculté que j'ai de me déterminer, mon activité, ce pouvoir alternatif que vous avez reconnu en moi ? Me demanderiez-vous quelle activité met en jeu mon activité ; ou comme s'exprime plus obſcurément M. Locke, ſi une faculté a une autre faculté, une autre puiſſance pour la mettre en action ? Je ne vous répondrai que par un éclat de rire. Celui qui étudie les loix du mouvement eſt obligé de recourir à une cauſe première qui n'en a point, & c'eſt la volonté de Dieu. Mais quelle eſt la cauſe de la volonté divine ? Quelle queſtion ! Vous me demandez quelle eſt la cauſe de la première cauſe, de celle qui n'en n'a point, ſelon vous-même ?

ſe du choix p. 84. & ſuiv.

Mais notre Auteur eſt bien fort, quand il entreprend de prouver ce qu'on ne lui conteſte point. « Quand on ſçait d'ailleurs, » dit-il, que toutes les choſes qui ont un » commencement, ont néceſſairement » une cauſe, il eſt facile d'en conclure » que nos choix doivent avoir une cau- » ſe quelconque, quand bien même nous » ſerions incapables de la diſcerner. Ce » dernier principe doit nous porter à re- » connoître dans l'homme une cauſe quel-

» conque de ſon action, quoique nous ne
» l'appercevions pas diſtinctement, de la
» même maniére que nous concevons,
» qu'un plus grand poids peut ſeul faire
» pancher la balance d'un côté, quoique
» nos yeux ne puiſſent découvrir aucune
» différence ſenſible entre les poids reſ-
» pectifs des deux baſſins. » Sans doute notre choix étant nouveau, ayant un commencement, part d'une cauſe; mais ce n'eſt point pour moi une cauſe quelconque, une cauſe en général, une cauſe abſtraite. C'eſt moi, c'eſt l'amour de mon bien-être; c'eſt ce pouvoir alternatif d'opter entre des biens qui ne me ſont pas indiſpenſablement néceſſaires. Mais qu'eſt-ce que ce pouvoir? Le ſentez-vous? oui, puiſque vous confeſſez que cette cauſe quelconque eſt en vous. Comment me demandez-vous donc ce que c'eſt? Ce ne peut être autre choſe que ce que vous ſentez: un genre abſtrait, joint à une différence auſſi abſtraite, ne pourroient ſervir à le définir, parce qu'il eſt individuel? Ne le ſentez-vous pas? il m'eſt impoſſible de vous en donner une idée. Mais pour vous rapeller à ce ſentiment, je vous prierai d'obſerver que le vulgaire ne trouve dans toutes ſes perceptions, dans toutes ſes ſenſations qu'u-

ne cauſe quelconque, une cauſe en général qui le modifie ; mais dans ſes vouloirs il ſent qu'il en eſt l'Auteur.

Que Collins a mal étudié l'homme! Que le Lecteur lie, s'il lui eſt poſſible, ce que je viens de tranſcrire avec ce que l'Auteur va nous dire touchant l'indifférence de la volonté. « Je ſuppoſe pour un » moment le cas d'une véritable égalité, » & d'une parfaite indifférence, je prétens » qu'en ce cas-là même une propoſition » acquiert un nouveau degré d'évidence. » Je crois qu'il y a faute ici, & qu'il faut lire ma propoſition. « Je ſuppoſe » donc qu'il s'agiſſe de deux œufs qui » paroiſſent à un homme parfaitement » ſemblables; & qu'il n'ait ni la volonté » de les manger, ni celle d'en faire quel- » qu'autre uſage que ce ſoit... Je ſou- » tiens qu'il eſt impoſſible que cet hom- » me faſſe jamais un choix. » Je le crois comme lui. Il eſt impoſſible que l'amour du bien-être ſe débande vers un bien nul, conſidéré comme nul. Où aboutit donc cette obſervation?

p. 87. & ſuiv.

Collins voudroit prouver que l'action eſt incompatible avec l'indifférence de la volonté.

Son but eſt de prouver que l'indifférence de la volonté eſt incompatible avec l'action, ou avec un choix. Je lui prouve au contraire que dans le cas même où l'homme eſt déterminé à quelque choſe,

L'homme déterminé à une eſpèce de nourriture, comme à manger un œuf frais

est indifférent par rapport à tout œuf frais.

il y a encore lieu à l'indifférence ; cet homme a encore occasion de choisir s'il est déterminé à faire son repas d'un œuf ; aucun œuf en-particulier n'est l'objet de son desir ; aucun œuf en particulier ne lui est nécessaire. Il lui en faut un quelconque. Donc quoique tiré de l'indifférence par rapport à l'espèce de nourriture, il est encore indifférent pour tout œuf *numérique*, comme on parle dans l'Ecole. La volonté de nous procurer de la nourriture n'exclut pas la liberté de l'option, au contraire elle la renferme. Collins lui-même en est convenu. Il prétend que quelque proposition qu'on fasse à un homme, il est nécessaire qu'il se décide par le oui, ou par le non. Et j'ajoûte, ou en voulant ne rien décider, & demeurer dans l'indifférence. Il va même encore en convenir.

p. 89.

Collins convient de cette vérité.

« Il n'arrive jamais, ajoûte Collins, » à un homme d'épouser une femme plutôt qu'une autre, ou de voyager en » France plutôt qu'en tout autre pays, » ou de composer un livre sur un sujet » plutôt que sur un autre, qu'il n'ait eu » antécédament une volonté générale de » se marier, de voyager, ou d'écrire. »

Cette observation est trop générale ; mais il est vrai que le plus souvent nos

choix découlent d'une détermination générale à quelque chose en particulier. Mais tout homme qui veut en général se marier, voyager, ou composer, sçait que sa détermination même lui laisse le pouvoir de choisir telle ou telle femme, tel ou tel terme de son voyage, telle ou telle matiére pour composer. Notre détermination même nous met dans la nécessité d'opter. J'en conviens... & je conclus que quand même nous serions nécessités dans ces volontés générales, nous serions encore libres d'asseoir notre jugement comme il nous plaîroit. Mais est-il possible de donner à ces volontés générales une cause extérieure & nécessitante? Est-il possible de suppôser qu'une cause physique, telle que seroient les motifs & les attraits qui nécessitent notre volonté, n'ait pas des effets précis, & qu'elle nous pousse seulement vers un bien quelconque, vers un être abstrait comme le soutient Collins? C'est comme si l'on soutenoit qu'en poussant une bille, on la détermine simplement à se mouvoir sans décider ni la vitesse, ni la direction de son mouvement. Ne seroit-ce pas dire qu'on la pousse à aller où elle voudra? Cette réflexion est d'une grande importance; elle nous fournit encore une démonstra-

tion complette, de la fausseté des prétensions de tous les Fatalistes. *Tout effet est exactement déterminé par sa cause ; or, les motifs & les attraits, qu'on suppose les mobiles nécessitans de notre volonté, ne portent le plus souvent notre volonté vers aucun objet déterminé, l'excitent à se mouvoir sans déterminer le terme de son mouvement : donc il implique que les mouvemens de notre volonté soient les effets physics des attraits & des motifs prévenans.*

D'où il résulte une nouvelle démonstration de la liberté.

Examen de l'art. IV. Du pouvoir de faire ce qu'on veut.

Collins tente de réduire la liberté au pouvoir de faire ce que l'on veut ; il est réfuté succinctement.

IV. Nous avons inculqué bien des fois que le pouvoir de faire ce que nous voulons n'est point à nous ; & qu'il appartient à l'efficace des loix de l'union de l'ame & du corps. Nous convenons, avec Collins, que dans tous les hommes qui ne demandent rien à leurs membres au-delà du ton des nerfs, leurs volontés sont nécessairement exécutées. Mais on ne peut tirer aucune induction de cette nécessité de correspondance de nos membres à nos vouloirs contre nos vouloirs même ; & ce peu de réflexions suffit pour détruire tout le travail de Collins dans cet article. Mais il fait une excursion dans le régne

des animaux qui me donnera lieu de joindre des éclairciſſemens à ce que j'ai dit de l'ame des bêtes dans mes Lettres à un Américain ; & ces éclairciſſemens me paroiſſent importans. Je prendrai donc occaſion de l'uſage que Collins fait à tort & à travers de l'opinion de l'ame des bêtes, pour éclaircir une queſtion débatue depuis ſi long-tems, & par de ſi habiles gens, & dont l'état ne me paroît pas encore fixé.

Il brouille la queſtion de la liberté avec celle de l'ame des bêtes.

Pour brouiller davantage la queſtion de la liberté, l'Auteur fait le parallèle de l'ame qu'il lui plaît de mettre dans les bêtes avec la nôtre, & il croit appeller l'expérience à ſon ſecours. « Veut-on, dit-il, » une nouvelle preuve tirée de l'expé- » rience en faveur de la néceſſité ? Qu'on » ſe donne la peine de comparer les » actions des êtres ſenſibles, & doués » d'une intelligence inférieure à la nôtre, » avec les actions des hommes ? Tout le » monde convient que les bêtes ſont des » agens néceſſaires : or, il eſt certain » qu'on n'apperçoit entre leurs actions & » les nôtres aucune différence qui puiſſe » faire conjecturer que nous ſoyons des » êtres libres, tandis qu'elles ſont des » agens néceſſaires. » Il eſt très-facile de ſe débarraſſer de cette ſorte d'argument,

p. 92. & ſuiv.

Physique il est ridicule de parler de Dieu, comme si ce n'étoit pas en parler que de parler des loix de la nature & de leurs combinaisons admirables. Mais ceux qui ont peu observé, dont la physique n'est que celle des livres qu'ils ont lu, aiment à admirer d'autant plus qu'ils comprennent moins. Le Physicien, comme Newton, apprend à force d'étude & d'expérience, qu'il y a d'autres loix que celles du choc; & si en multipliant les réflexions sur les résultats des procédés chimiques, des propriétés des minéraux, il observe des effets constans qu'il ne peut déduire des loix de la dynamique & des méchaniques, il voit une nouvelle loi propre à l'essence de certains corps; il voit depuis les sels jusqu'aux animaux, une gradation des corps dont l'action a toutes les apparences de la spontanéité; & prépare, comme par degrés, à l'organisation du végetal & de l'animal: & s'il aime ce qu'on appelle l'echelle des êtres, il en apperçoit une qu'il admire depuis la brute jusqu'à l'homme, mais en connoissance de cause. Il est Physicien, comme Kepler, Galilée, Boerhaave, Newton, Mairant, & peut même devenir un pere de la Physique abandonnée de nos jours, si on excepte l'Académie & le Corps sçavant de nos

Médecins, presqu'aux seuls Artistes. Il se donnera bien de garde de prendre pour causes physiques des termes abstraits, des qualités occultes inhérentes à certains corps ; termes vuides qui ne sont que des maniéres d'exprimer philosophiquement notre ignorance profonde ; mais à l'égard de chaque corps, il tâchera de découvrir ce qui paroît sensiblement tenir à la spontanéité, & de caractériser la loi précise d'où cette apparence résulte. Ceux qui ont bien voulu suivre mes foibles ouvrages, s'appercevront que je suis devenu Newtonien. Ce n'est ni sans peine, ni sans répugnance que je m'y suis déterminé. J'ai été si long-tems Cartésien ! j'ai toujours été si sensiblement touché de voir notre nation s'assujettir à penser à l'Angloise ! j'ai tant gémi des funestes conséquences qui résultent de l'asservissement du génie d'une nation, au génie d'une autre, surtout en fait de mœurs & de principes de gouvernement; à mon âge, il est difficile de travailler sur un nouveau plan, après avoir étudié toute sa vie sur un plan tout opposé. C'en est assez pour faire comprendre que la vérité seule me rend déserteur du Cartésianisme ; & je ne fais cet humble aveu que pour faire voir que si je rejette Locke,

[illegible] il est [illegible] par l'analogie rationnelle, puisque [illegible] tant de préjugés à la vérité [illegible] de Newton.

On prouve à Condillac [illegible] dans les animaux des ames [illegible].

On voudra bien excuser cette digression, & je reviens à l'ame des bêtes. Je dis que si elle existe, il est impossible de donner aux animaux d'autres ames que les nôtres. Tous les Philosophes, au moins les bons, conviennent que toutes les ames des hommes sont égales. Où voient-ils cette égalité? en ce qu'il n'est aucune ame, qui, dépouillée de tout ce qui lui est accidentel, ne soit réduite au pur sens intime de l'existence individuelle: or, il est évident que les ames qu'on supposeroit dans les bêtes, étant dépouillées de tout ce qu'elles auroient d'accidentel, seroient réduites à l'inertie sentie, au moins pendant un sommeil tranquille & profond; & il est convenu que l'essence d'une substance est ce qui nous reste dans l'esprit, lorsqu'elle nous paroît dépouillée de tout ce qui lui est accidentel; donc les ames qu'on supposeroit dans les bêtes seroient de la même essence que les nôtres. Ce point est démontré en rigueur; & s'il est bien conçu, je suis persuadé que les trois quarts de ceux qui admettent une ame dans les bêtes, se détacheroient de cette opinion. Je l'ai répété tant de fois,

Tout être en qui vous ſuppoſerez le ſens de ſon exiſtence individuelle, peut être élevé aux connoiſſances les plus ſublimes des Mathématiques, de la Morale, & de la Métaphyſique. Ainſi un être ſenſible, eſſenciellement incapable de connoître & d'aimer Dieu, eſt une chimère.

Hypothèſe propre à faire entendre ce que je penſe de la nature des bêtes.

Une partie des Philoſophes qui penſent que les brutes ont des ames, conviennent de ces conſéquences, & veulent que les animaux ſoient capables de toutes ſortes de connoiſſances, jouiſſent de la liberté; mais qu'ils ſoient bornés par leur union aux machines conſtruites exprès pour elles, à un très petit dègré de connoiſſances, & que l'uſage de leur liberté n'aille pas au-delà des choſes ſenſibles. Ceux-là s'embarraſſeront fort peu du parallèle que Collins fait des hommes avec les bêtes, pour prouver que nous ne ſommes pas libres. Qui pourroit obliger les Philoſophes dont je parle, d'admettre une opinion ſi contraire à celle de tous les hommes & de tous les tems? des ſignes non équivoques de liberté, répondront-ils. M. de Maupertuis leur répliquera pour moi que des ſignes de liberté plus ſuivis, plus multipliés de la part d'un autre homme, ne nous prouvent point que ce même homme ait une ame, ni

conſtantes, & que tout enfant eſt de l'eſpèce humaine dès qu'ayant notre forme extérieure, il eſt né d'une femme. Notre expérience nous apprend de plus que notre ame eſt la même qu'elle étoit dans l'enfance; & dans un tems où nous nous rappellons que nous n'étions pas capables de raiſon. Il eſt néceſſaire, à cauſe de la foibleſſe de notre machine, que nous ſoïons réduits de tems en tems à l'inertie ſentie, & nous y ſommes aſſujettis une fois par jour. Il ne manqueroit que l'exécution dans tout ce que nous paroiſſons faire dans nos rêves pendant notre ſommeil pour être des fols complets. Or, notre ſens intime nous apprend que notre ame actuellement jouiſſante du bon ſens, étoit le même individu dans la folie de nos ſonges ou de nos délires, qui ſont une folie paſſagère, ou dans l'inertie d'un profond ſommeil, ou de la léthargie: donc la conſtitution organique du cerveau qui décide de la folie & de l'imbécillité ne prouve pas que ce corps n'eſt point uni à une ame, ou qu'une ame y feroit inutile.

Il n'en eſt pas ainſi des animaux: bien loin de préjuger qu'ils ſont de notre eſpèce, nous préjugeons au contraire qu'ils ſont d'une eſpèce toute différente. Le

mépris

mépris que la nature nous inſpire pour eux, le peu de défiance que nous avons de leur maniére de penſer à notre égard, le défaut de toute prétenſion à leur eſtime ; tout cela nous établit dans un préjugé conſtant, qu'ils ſont d'une toute autre nature que la nôtre : or, ſi l'on ſuppoſe que Dieu a créé les animaux, les uns pour ſervir, d'autres pour nourrir, d'autres pour divertir & pour exercer, d'autres enfin pour intéreſſer l'homme aux ſoins qu'exige la propreté, & qui ne ſont pas inutiles à la ſanté ; ſi l'on ſuppoſe qu'il a mis dans leur cerveau l'appareil propre à occaſionner les paſſions, le plaiſir, la crainte, la confiance l'amour & la haine, &c. avec un plan matériel d'imagination, où ſont compris tous les ſignes qui répondent aux arts & aux procédés auxquels chaque eſpèce d'animal eſt deſtinée. Que nous importe que ces machines ſoient réglées immédiatement par les occaſions préſentées par leur cerveau ; ou conſéquemment aux volontés d'une ame qui y ſeroit unie. Dans l'un & l'autre cas, elles nous fourniroient tous les phénomenes dont nous ſommes témoins.

Appliquons maintenant à l'abeille les idées que nous a fait naître l'hypothèſe

Application de l'hy-

pothèse à l'abeille réduite à la spontanéité.

de notre machine, & considérons d'abord l'insecte dans ce qui n'a chez lui que l'apparence de la spontanéité. L'abeille auroit dans son cerveau tous les signes propres à indiquer les procédés nécessaires pour tirer le miel des fleurs, & cette espèce de vernis destiné à enduire la ruche. Si elle a une ame, ces signes occasionneront en elle des pensées, & ces pensées éclaireront l'amour qu'elle aura pour le bien-être borné au plaisir d'exercer son art inné. Je dis inné d'après Senèque, *nascitur ars ista non discitur*. Si les abeilles n'ont point d'ames, ces signes fourniront au Créateur les occasions de faire agir leurs nerfs, comme l'eût occasionné leur volonté. L'appareil de leur mémoire est prodigieux, & tel qu'il occasionneroit à leur ame, si elles en avoient une, le souvenir du lieu de leur ruche; en sorte qu'étant allées à la picorée à un quart de lieue, ayant volé pardessus des haies, des arbres, des maisons, tous objets qui dérobent leur habitation à leur vue, elles sçauroient la retrouver, reconnoître leur ruche, & cette petite porte qui leur est ménagée pour leur en donner l'entrée. Mais les signes propres à ces souvenirs peuvent être aussi les occasions immédiates sur lesquelles

Seneque, Epist. 121. Paradox. p. 100.

le Créateur dirige leur retour, &c. Il eſt inutile de pouſſer plus loin les détails ſur tous les procédés qu'on peut rapporter à la ſpontanéité dans les abeilles.

Aux procédés de l'abeille qui paroiſſent libres.

Mais dans les différens travaux de ces petits animaux, mille incidens traverſent leurs opérations, & les mettent dans le cas d'opter pour détourner à droite ou à gauche, pour diriger l'action de leur trompe, de leurs pattes. Les cas de choiſir ſont déterminés, mais l'option ne l'eſt pas. Et c'eſt également le deſeſpoir des Cartéſiens & des partiſans de l'ame des bêtes ; ni les uns ni les autres ne peuvent expliquer les ſignes très-réels de liberté des animaux. Or, ſi l'on a bien conçu comment ſe feroit l'option dans l'homme purement machine, lorſque la néceſſité à opter eſt indiquée, on concevra tout auſſi facilement les déterminations les plus ſingulières des abeilles, en ſuppoſant qu'elles n'ont point d'ame. Prenons pour exemple un des phénomenes des plus compliqués que nous préſentent ces petits animaux.

On explique un des procédés des plus ſinguliers des abeilles.

Un limaçon entre dans la ruche : les abeilles ont dans le cerveau tous les méchaniſmes occaſions de la crainte, enſuite ceux de la colère & de la vengeance occaſionneroient ſucceſſivement ces divers ſenti-

mens à une ame, s'il y en avoit une. Les procédés viennentaprès : on tente d'abord d'entraîner dehors l'hôte importun ; mais la coquille ne donne point de prife, l'animal eft plus fort, & fe traîne en gliffant pefament le long des parois de la ruche. On change de reffources ; on le maftique tout au tour ; on le fixe ainfi dans fa place. Enfuite on le couvre de couches de ce vernis dont la ruche eft enduite. Voila le fait avec toutes fes circonftances. Que l'abeille ait une ame libre, ou qu'elle n'en ait point, il faudra fuppofer que l'état de fon cerveau indique des cas où il eft néceffaire d'opter ; & que dans le plan d'organifation qui répond en elles à l'imagination, font des fignes qui indiquent que ces divers procédés ont été mis en jeu. Euffent-elles une volonté, elles n'exécuteroient pas ces procédés, fi elles ne les connoiffoient pas. Les indications machinales de ces connoiffances peuvent donc fervir au Créateur d'occafion immédiate pour exécuter ces procédés, &c. &c. &c.

C'en eft affez pour mettre mon Lecteur à même de faifir mon idée, & de comprendre comment les animaux, fans être de pures machines règlées par les fimples loix du choc, & fans avoir d'a-

mes, exécuteroient ſous la main de Dieu tout ce que nous voyons qu'elles font. Le problême de l'ame des bêtes réduit à ſes plus ſimples termes, revient donc à celui-ci. Dieu opère-t-il ſur le cerveau des animaux, conſéquemment aux occaſions fournies par les connoiſſances ou les vouloirs d'une ame, ou immédiatement d'après les indications du cerveau? Optent-elles, ou Dieu opte-t-il pour elles dans les cas d'option indiqués par leur cerveau? Certainement ce problême n'a jamais été réſolu. Mais tant qu'il reſte dans l'indéciſion, quelle induction Collins peut-il tirer des procédés des animaux, contre le ſens intime de notre liberté? Si elles ont une ame, leurs procédés qui annoncent des choix, prouveroit qu'elles ſont libres, & point du tout que nous ne le ſommes point.

Si les bêtes avoient des ames, pluſieurs de leurs procédés prouveroient que leurs ames ſont libres; & point du tout que les nôtres ne le ſont pas.

Collins termine ce Chapitre par quatre queſtions qu'il nous fait.

« 1°. Juſqu'à quel âge les enfans continuent-ils d'être des agens néceſſaires? » p. 103.

Réponſes à quatre queſtions de Collins.

A la premiére.

C'eſt ce qu'on ne peut déterminer au juſte. Les enfans ſont frappés d'abord par les premiers rayons de la raiſon durant des intervalles lucides aſſez rapides, & qui ne reparoiſſent que de loin en

loin. Ils font alors quelque réflexion ; ils comparent ; peu à peu ces momens lucides deviennent plus fréquens, & durent davantage. Ainsi les enfans ne font libres que par des intervalles durant lesquels les impressions des sens ne remplissent pas toute leur capacité. L'organe de la liberté se forme peu à peu ; les appareils propres à occasionner les comparaisons des objets, & les jugemens se développent insensiblement.

Ibid. 2°. « Quand deviennent-ils véritablement libres ? »

A la seconde. Lorsque ces intervalles lucides, à force de devenir plus fréquens, font continus, & remplissent tout le tems de la veille. Alors leur cerveau leur permet de saisir des rapports, & de connoître d'autres sortes de bien-être que celui qui résulte de la sensualité. Cela arrive plus tard dans les uns que dans les autres ; parce que le cerveau n'est pas propre également dans tous à se perfectionner dans un tems donné ; & que les uns ont plus d'occasion de fixer leur attention que les autres.

Ibid. 3°. « Quelle différence y a-t-il entre les affections, les sentimens qu'ils éprouvent à l'âge où on les suppose libres, & ceux qu'ils éprouvoient, tandis qu'ils

» étoient déterminés néceſſairement. »

Celle qu'on conçoit en comparant l'homme qui reçoit des impreſſions vives de ſes ſens, telles qu'elles rempliſſent totalement ſon ame, & la rendent abſolument incapable de délibérer, avec l'homme qui compare, ſaiſit des rapports que le ſenſible ne pénètre pas de maniére à le rendre incapable d'attention, qui connoît des devoirs, le juſte & l'injuſte, la perfection & l'imperfection. A la troiſième.

4°. « Quelles ſont préciſément les » actions auxquelles on peut reconnoître » qu'ils ſont des agens néceſſaires à un » certain âge, & celles par le moyen » deſquelles on peut s'aſſurer dans la ſuite, » qu'ils jouiſſent d'une liberté pleine & » entiére. » Ibid.

Celles qui ſuppoſent quelque délibération, la connoiſſance de quelques rapports; celles qui ſont hors de la routine, celles où ils paroiſſent chercher à ſe faire eſtimer & à mériter des louanges. Enfin lorſque par toute leur conduite ils paroiſſent raiſonner bien ou mal durant tout le tems de la veille, on eſt aſſuré qu'ils jouiſſent pleinement de leur liberté. A la quatrième.



Examan du troisième Chapitre des Paradoxes : De l'argument tiré de l'impossibilité de la liberté.

Excès de l'abus de la méthode des abstractions. p. 104.

V. C'est bien ici que Collins pousse à l'extrême l'abus des abstractions en matière de fait. « Toutes les actions (de » l'homme) ont, dit-il, un commence» ment ; or, tout ce qui a un commen» cement a nécessairement une cause ; & » toute cause est nécessaire ; » il veut dire, est en même-tems nécessitante & nécessitée. Tel est le principe de Collins, qu'il exclut la possibilité de tout contingent de tout effet libre ; & par conséquent de toute puissance libre, pour prouver que la liberté est impossible, ce qu'on appelleroit dans l'Ecole, prouver la chose par elle-même, *idem per idem.*

Collins raisonne sur l'idée de cause, & il n'en a point.

Collins eût été bien embarrassé, si on lui eût demandé ce qu'il entendoit par une cause. Pour nous, nous avons suffisament prouvé dans ce volume, que la vraie cause est la loi d'une intelligence dont le vouloir opère par lui-même. La cause nécessitée d'un effet, telle qu'est le billard à l'égard de la bille qu'il pousse, n'est pas, à proprement parler, une vraie cause ; puisque l'effet produit dans la

bille est d'abord déterminé par une cause simplement occasionnelle, je veux dire la volonté humaine ; & ensuite par les loix de la communication des mouvemens entre les corps à ressort ; en voila la vraie cause, la cause proprement dite, la première cause, laquelle n'en a point au-dessus d'elle. Ainsi cause nécessitée, ou cause purement passive, est, à proprement parler, une chimère ; puisque si elle est nécessitée à quelque effet, ce même effet appartient à la puissance par laquelle elle est nécessitée, & dont elle n'est elle-même que l'instrument. Donc l'idée de cause proprement dite est l'activité incompatible avec la pure passibilité, & avec la nécessité. Donc c'est cette puissance que Collins a reconnu en nous par rapport au choix ; nécessitée à l'alternative de produire, ou de ne pas produire ; mais libre à l'égard de chaque terme de cette alternative ; à l'égard du oui & du non.

Selon Collins, c'est tout le contraire. « Si une cause n'est point nécessairement » ce qu'elle est, » c'est-à-dire, si elle n'est pas passive dans son action, « il n'y » a plus de causes réelles dans le monde. » Et la preuve quelle est-elle ? « Effectivement, ajoûte-t-il, dès que les » causes ne sont plus nécessaires, » il veut

Ou du moins l'idée qu'il en a est contradictoire.

p. 104. & suiv.

toujours dire dès qu'elles ne sont pas nécessitées, « elles ne peuvent plus être pro» pres à produire précisément certains » effets ; ou pour m'exprimer autrement, » elles n'ont que de l'indifférence pour » tels effets. » L'activité ou le pouvoir alternatif de produire ou de ne pas produire est indifférente tant qu'elle n'agit pas. Elle cesse de l'être quand elle prend un des partis, le oui ou le non. Une activité purement passive est la même chose qu'un être qui n'est pas ce qu'il est. On voit clairement que Collins confond ici la nécessité de correspondance de l'effet avec sa cause, & la nécessité de l'action de la part de la cause. Est-il Logicien ?

Selon lui il s'ensuivroit qu'il n'y auroit point de Dieu, si le monde étoit l'ouvrage d'une intelligence libre. p. 105.

Que peut-on établir sur des idées aussi brouillées & aussi confuses que celles dont Collins fait usage ? Aussi abandonne-t-il son dernier raisonnement pour nous faire voir combien le systême de la liberté entraîneroit d'horreurs. « Une autre con» séquence de cette hypothèse, c'est qu'elle » tend à ressusciter, & à rendre possible » le systême d'Epicure fondé sur le hazard. » En ce cas-là le monde dont nous admi» rons l'ordre & la symètrie, aura fort » bien pû avoir été produit par un con» cours irrégulier ou fortuit d'atômes, » ou ce qui revient absolument au même,

» sans aucune cause antécédente. » Voyons d'où l'on déduit cette conséquence, elle est très-singuliére. S'il y a une cause libre, qui opère par le vouloir, & sur des desseins conçus avec sagesse, on devra conclurre que le monde aura été formé par le concours aveugle des atômes. On ne s'attend pas à une pareille conséquence. Voici sa preuve. « Pour réfuter le systême d'E-
» picure, ne soutenons-nous pas, &
» avec raison, que le hazard ne peut avoir
» produit un tout si régulier; que tout
» effet doit être proportionné assorti à
» sa cause; qu'un tout aussi régulier que
» notre monde, ayant eu un commence-
» ment, a eu nécessairement pour cause
» un être intelligent; qu'autrement l'effet
» n'auroit point été analogue à la cause,
» ni la cause à l'effet? »

Ibid.

Est-ce sur ces vues obscures que nous avons prouvé la présence intime du Créateur dans ce volume? Dans le suivant, nous prouverons que l'intelligence toute-puissante est libre; & que l'Univers atteste également & la souveraine sagesse, & la souveraine liberté. Et parce que Dieu est libre, on concluera que ce monde est l'effet du hazard, du concours fortuit & irrégulier des atômes! Qui peut entrevoir la moindre lueur de raison dans cette con-

ment rendu jusqu'à présent. L'expliquer, c'est un vrai moyen de démontrer contre Collins, que Lucrèce ne fut pas conduit par le dogme de la liberté, à nier l'existence du Créateur; mais qu'il tâche de supléer l'action libre du Créateur par des mouvemens libres dans les atômes.

Développement de ce passage.

On voit du premier coup d'œil la différence du systême de Lucrèce, & de celui de Newton. Ce dernier fait dépendre le sien de loix précises qu'on ne peut rapporter qu'au Créateur, & fait graviter tous les corps vers des centres particuliers; & le systéme de tous ces centres vers le foyer qu'occupe le soleil. D'où résulte une idée vaste & universelle du plan de ce monde, où l'on ne peut méconnoître une sagesse & une puissance infinies & immenses. Dans le systême de Lucrèce, nulle loi, nuls traits d'intelligence, nul systême, nuls centres vers lesquels les corps gravitent.

Par la gravitation de Lucrèce, tous les atômes tombent parallèlement vers la partie inférieure du vuide infini, où il ne reconnoît ni milieu, ni centre.

Lucr. p. 34.

Illud in his rebus longè fuge credere, Memmi,
In medium summæ, (quod dicunt) omnia niti;
. . . .
Nam medium nihil esse potest, ubi inane, locuique
Infinita.

Gardez-vous de croire, ô Memmius! que tous les atômes conspirent, comme on le dit communément, au milieu du vuide, ou de l'espace infini... Car il ne peut y avoir un milieu dans le vuide, ni dans le lieu, puisque l'un & l'autre est infini. Et c'est pour cela qu'il veut que les atômes soient précipités vers le bas du vuide dans des directions parallèles. Etrange inconséquence! est-il du bas & du haut dans l'infini, où il n'est point de milieu?

Mais il résultoit un grand inconvénient de cette gravitation parallèle : c'est qu'aucuns atômes ne pouvoient se rencontrer, ni se heurter, ni se lier. Pour y parer, le Poëte donne aux atômes un certain mouvement de déclinaison par lequel ils changent de route.

Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus
Corpora cùm deorsùm rectum per inane feruntur. Lucr. Lib. II.
Ponderibus propriis, incerto tempore firmè,
Incertisque locis, spatio decedere paulùm,
Tantùm quod momen mutare dicere possis.

Nous voulons que vous sçachiez encore que lorsque les corps se précipitent par une route directe vers le fond de vuide, ils s'écartent tant soit peu de leur route, dans des tems & des lieux qui ne sont pas fixés ; c'est-à-dire, que cet écart

eſt arbitraire de la part des atômes ; en s'écartant néanmoins, ils ne renoncent pas au parallèliſme de la gravitation ; mais ils ſemblent n'avoir changé que de point de chute. *Momen* me paroît ſignifier ici la force mouvante, & déterminant la direction. On voit bien que je ne traduis pas littéralement, & on n'attend pas de moi que je rende ce Poëte en proſe poëtique, comme il devroit l'être ; je ne fais que commenter les paſſages que je cite.

Lucr. Ibid. Quod niſi declinare ſolerent, omnia deorſùm,
Imbris uti guttæ, caderent per inane profundum;
Nec foret offenſus natus, nec plaga creata
Principiis, ita nihil unquam natura creaſſet.

Les atômes réduits à la ſeule force de la gravitation, tomberoient parallèlement comme des goutes de pluie. Il n'y auroit entre eux ni frottement, ni choc, *nec offenſus, nec plaga*, & la nature n'eût pu former aucun corps.

Il falloit que Lucrèce imaginât que la ſuperficie de la terre étoit plane, & que la chute des corps dans tous les lieux ſe faiſoit en ſigne parallèle. Mais quel principe faiſoit ainſi décliner les atômes ? un principe libre, mais aveugle, & d'ailleurs ſelon lequel nous diſpoſons de nos membres.

Denique si semper motus connectitur omnis, Lucr. Ibid.
Et vetere exoritur semper unus ordine certo:
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati fœdera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur;
Libera per terras undè hæc animantibus extat.
Undè est hæc, inquam, fatis avolsa voluntas
Per quam progredimur, quò ducit quemque voluptas.

Ici le Poëte prévoit deux nouveaux inconvéniens, s'il n'accordoit pas aux atômes la force libre de s'écarter de leur route; l'un seroit qu'en partant d'un phénomène, on seroit obligé de remonter d'effets en effets à l'infini, sans pouvoir se reposer sur une cause qui ne seroit point un effet; l'autre que contre l'ex- l'expérience, rien ne seroit contingent, tout seroit enchaîné dans la fatalité. Au lieu qu'en supposant dans les atômes une force libre de changer tant soit peu leur route, sans y être obligés par aucune force extérieure, ni par l'influence nécessitante du *Fatum*, on pourroit imaginer dans le monde des phénomenes contingens; ou que tous les phénomenes le seroient: tant il voyoit d'arbitraire dans l'Univers; tant il étoit persuadé que la construction du monde annonce la liberté, soit dans un souverain Moteur, soit dans

[illegible] de la part des atômes ; en [illegible] [illegible]moins, ils ne renoncent pas [illegible] de la gravitation ; mais ils [illegible] d'avoir changé que de point de [illegible]. *[illegible]* me paroît signifier ici la [illegible], & déterminant la [illegible]. On voit bien que je ne tra[illegible] pas [illegible], & on n'attend pas [illegible] ce Poete en prose [illegible] ; je ne [illegible] que [illegible] les passages que je [illegible].

Lucr. [illegible] [illegible] deorsum, [illegible] profundum; [illegible] [illegible] natura creasset.

[illegible] force de [illegible] parallélement [illegible] n'y auroit [illegible] [illegible] pu for[illegible]

[illegible] Lucrece [illegible] que [illegible], & [illegible] tous les lieux [illegible]. Mais quel [illegible] les atômes ? [illegible] aveugle, & [illegible] [illegible]

les élémens même du monde. Voici à peu près comment il s'exprime.

Enfin si tous les mouvemens sont liés en sorte qu'un ordre nouveau résulte toujours de l'ordre précédent des choses; si les commencemens d'un mouvement ne forment pas par un détour de la premiére route, un principe qui rompe la suite continue établie par le *Fatum*, pour empêcher le progrès à l'infini de cause en cause, d'où vient aux animaux cette volonté libre, laquelle échape aux destins, par laquelle nous allons partout ou nous conduit le plaisir?

Lucr. ibid. Declinamus item motus, nec tempore certo,
Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens.
Nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas
Principium dat, & hinc motus per membra rigantur.

Nous varions nos mouvemens, non dans un tems, ni dans un lieu déterminés, mais lorsqu'il plait a notre ame. Car il n'y a pas de doute que la volonté d'un chacun ne donne le principe à ses mouvemens qui se distribuent dans les membres.

Le Poëte décrit ensuite l'impatience d'un cheval auquel on ouvre subitement la carriére; le desir de la course ne peut

être servi aussi promptement qu'il naît ; car il faut du tems pour mettre en jeu tout le méchanisme nécessaire pour exécuter. Nos corps sont souvent poussés malgré nous ; & nous sentons alors notre volonté qui tend à résister à la violence qu'on nous fait.

Quare ex seminibus quoque idem fateare necesse est, Lucr. ibid.
Esse aliam præter plagas, & pondera causam
Motibus, undè hæc est nobis innata potestas :
De nihilo quoniam fieri nil posse videmus.
Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
Externâ quasi vi ; sed ne mens ipsa necessum
Intestinum habeat cunctis in rebus agendis ;
Et devicta quasi cogatur ferre, patique :
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa, nec tempore certo.

Il faut que vous reconnoissiez que les mêmes choses arrivent dans les semences ; c'est à-dire, qu'outre les effets du choc & de la gravitation, il y a une autre cause des mouvemens d'où cette puissance de nous déterminer nous est innée. Car nous voyons que rien ne se peut faire de rien. Car la gravitation empêche que tout ne se fasse par des chocs ou par une impression venue de dehors. Mais la petite déclinaison des atômes qui n'est assujettie à aucun lieu, à aucun tems déterminé, empêche que notre esprit ne soit intérieu-

rement néceſſité dans tous ſes actes, & que vaincu par une force étrangére, il ne ſoit comme contraint d'être purement paſſif.

Différence eſſencielle de la liberté que Lucrèce donne aux atômes, & de celle que nous ſoutenons contre Collins.

On voit ici que la liberté, même celle qu'il donne à notre eſprit, eſt inhérente aux atômes quels qu'ils ſoient. Mais il ne la fait pas naître du ſentiment. Car, ſelon lui, les ſens ne conviennent point à tout atôme; mais à la maniére dont certains atômes ſont grouppés. C'eſt ce qu'il explique, comme il peut, dans la ſuite de ſon ſecond Livre. C'eſt donc une liberté aveugle qu'il accorde aux élémens de la matiére; les atômes ſont ſourds, muets, n'ont ni tact, ni odorat, nul moyen de penſer, nul moyen de communiquer leurs volontés reſpectives les uns aux autres. Ainſi l'on voit d'abord quelle différence énorme il y a entre la liberté que Lucrèce reconnoit dans ſon ſyſtême pour rendre inutile l'action de la divinité, & celle que nous ſoutenons contre Collins.

Le ſyſtême de Lucrèce ſuppoſeroit encore l'action d'une ſageſſe toute puiſſante.

Il falloit au reſte que Lucrèce ſoutînt cette liberté aveugle, afin que concourant à la formation de l'Univers, & produiſant des choſes contingentes, elle formât ce monde admirable par des coups de hazard, & par le concours fortuit, quoique libre des atômes. Ainſi ce Poëte

résout ce problême le plus hardi que l'impie ait pu proposer ; je veux dire la formation d'un monde où les événemens sont contingens, & à laquelle une intelligence infinie & toute-puissante n'a eu aucune part. Mais son systême est tout aussi absurde que celui des Fatalistes. Je comparerois ces atômes libres à des millions d'hommes sourds, muets, incapables d'aucun genre de communications de pensées les uns avec les autres ; qui ne sentiroient ni leur existence, ni celle de leurs voisins, ni d'aucun autre homme, qui cependant s'arrangeroient, sans nul concert, de maniére à former un corps d'armée régulier, & dont toutes les évolutions se feroient suivant les régles les plus sages de l'art militaire. Si cela étoit, ne seroit-il pas démontré qu'une telle armée seroit conduite & mise en mouvement par une sagesse & une puissance extérieure, & que la liberté de chacun des soldats ne concourreroit ni au choix, ni à la régularité des mouvemens ?

Il conclut la liberté des atômes par la contingence des évenemens.

C'en est assez, & beaucoup plus que je ne me proposois d'en écrire sur la citation de Lucrèce produite par le Commentateur de Collins. Pour peu qu'on eût fait attention à l'exposition du systême de Lucrèce, on voit clairement que

le genre de liberté qu'il fait entrer dans son systême n'est point celui que tout le monde reconnoit dans l'homme, & que le dogme de la liberté n'est point une conséquence de son systême impie; comme Collins & son Commentateur veulent le faire penser, mais une suite de tous les signes de contingence que la face de l'Univers présentoit à ce docte Epicurien, comme à tout homme qui sçait & qui veut voir.

p. 168. Passage mal entendu d'un beau passage de Senèque.

Collins est encore moins heureux quand il oppose la doctrine des Athées à celle des Stoïciens. Il met cette derniére secte, la plus religieuse de l'antiquité, selon lui, au nombre des partisans de la fatalité ou du *Fatum*. Il est vrai qu'on a presque toujours mis les Stoïciens au rang des Fatalistes; mais si cette imputation est fondée, ce que je crois très-faux, on ne le prouve pas par le passage de Sénèque que Collins cite encore. Ce passage même est très propre à justifier la secte [illegible]. Car il est clair que [illegible] *Fatum* les decrets [illegible].

[illegible]

» autre cause. Un long ordre entraîne les » événemens des choses publiques & des » choses privées. C'est pourquoi il faut » supporter tous les événemens avec cou» rage, parce que toutes choses ne tom» bent pas par hazard, comme nous pen» sons, mais elles coulent par un cours » réglé, *non incidunt, sed veniunt.* Dès le » commencement tout est marqué, ce qui » doit vous causer de la joie & de la tris» tesse, *olim constitutum est quod gaudeas,* » *quod fleas.* Et quoique la vie des indivi» dus soit distinguée par une grande va» riété, la somme de tous les événemens » se concentre dans un plan unique, *summa* » *in unum venit.* Nous qui devions perir, » nous recevons des biens périssables. » Pourquoi en sommes nous indignés ? » de quoi nous plaignons-nous ? nous » sommes nés pour cela, *Ad hæc parati* » *sumus.* Que la nature se serve, comme » elle veut, des corps qui sont de son » domaine, *utatur ut vult suis natura cor*» *poribus.* Pour nous, prenons gaiement, » & avec courage, tout ce qui nous » arrive. *Pensons que rien du nôtre ne périt.* » Qu'est-ce que l'homme de bien a à fai» re? s'abandonner au destin; *Præbere se* » *fato.* C'est une grande consolation d'ê» tre emporté avec tout l'Univers. Quoi-

» que ce soit qui a disposé du cours de
» notre vie & de notre mort, ce même
» decret lie les dieux par le même nœud
» de la nécessité, *eâdem necessitate deos*
» *alligat*. Un cours irrévocable emporte
» également les choses humaines & divi-
» nes. *Celui qui fonda & gouverne l'Univers,*
» *a écrit à la vérité lui-même les destins ; mais*
» *il les suit ; il obéit constament, & n'a or-*
» *donné qu'une fois*. SEMPER PARET, SEMEL
» JUSSIT. Cependant pourquoi Dieu a-t-il
» été si injuste dans la distribution du des-
» tin qu'il a donné pour lot à des gens de
» bien, la pauvreté, les souffrances, une
» mort cruelle. L'artisant ne peut changer
» la matière ; la matière a comporté ces
» choses, *hæc passa est*. Il y a des choses
» qui ne peuvent être séparées des autres,
» elles se tiennent indivisiblement. Les
» esprits languissans qui doivent parvenir
» au sommeil, ou à une maniére de veil-
» ler très-approchante du sommeil, sont
» liés par des élémens inertes. Pour faire
» un homme qui mérite qu'on parle de
» lui avec vénération, il faut des coups
» de force du destin. [illegible]
» [illegible]

Ce passage est très beau, à la fin près, qui est assez obscure, & peu intelligible. [illegible] Seneque [illegible] est quel- [illegible]

tion,

tion, disserte expressément sur la Providence. Il soutient que tous les événemens sont déterminés, Dieu disposant souverainement, selon ses desseins, des effets de la bonne & de la mauvaise volonté des hommes. Car dans tout ce que ce Philosophe soumet au *Fatum*, ou aux decrets absolus de la Divinité, il ne comprend pas la volonté humaine; & il ne peut être soupçonné de l'y soumettre. Sa secte orgueilleuse étoit décidée sur ce point; en quoi, bien loin que l'on puisse dire qu'elle étoit la secte la plus religieuse de toutes, on pourroit l'appeller à juste titre la plus impie, puisqu'elle posoit pour principe que l'homme peut, par ses propres forces, se rendre meilleur qu'il n'a été fait par le Créateur, en se donnant un mérite digne d'une félicité immuable & éternelle dans l'autre vie. Car ils reconnoissent bien que le Souverain de toutes choses étoit distributeur des biens & des calamités; mais ils prétendoient ne devoir la vertu qu'à eux-mêmes. La vertu étoit dans leur opinion le seul bien qui, n'étant pas soumis au *Fatum*, lui soumettoit néanmoins le sage; tandis que les méchans lutoient vainement par une résistance opiniâtre, mais stérile, contre les decrets de Dieu. Senèque dis- Horat.

A d'autres égards le Stoicisme est grand & digne de Dieu.

tingue très-bien les divinités subalternes, du grand Dieu. Le grand Dieu a écrit le Livre des destinées, il n'a formé qu'un seul decret pour le systême de l'Univers dans toute la suite des tems: tout est décidé par une seule pensée de la Divinité; & elle obéit constament aux loix qu'elle s'est faites. Cette vue est grande, & trop grande pour Collins. Il est de plus évident que Senèque a reconnu la liberté de Dieu, puisqu'au lieu de le soumettre au *Fatum*, il en faisoit l'unique arbitre. *Scripsit* p. 112. *quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel jussit.*

Mais S. Paul lui-même est mis au rang des Fatalistes par Collins, sous la garantie de Dodwel, dont le témoignage n'a de poids que chez les ennemis du Christianisme. On ose même faire de l'Esprit p. 113. saint un disciple des Stoïciens. « L'Ecriture Sainte est pleine, dit Collins, de » passages où le Saint Esprit parle conformément aux opinions des Stoïciens. »

Impiété de Collins qui met le Saint Esprit au rang des Stoïciens.

S'il y avoit quelque conformité entre la doctrine de nos Livres saints & celle des Stoïciens, comme le Saint Esprit a parlé longtems avant que cette secte fût éclose, il eût été plus décent, & en même tems plus vraisemblable, de supposer que Zenon, l'Auteur de la Secte, avoit

puisé ce que son système a de vrai & de sublime dans les Livres saints. Mais combien auroient-ils infecté ce larcin par l'alliage le moins analogue ? Le Saint-Esprit rapporte tout ce que nous faisons de bien, quand nous le faisons bien, à l'action de Dieu sur nous & à notre activité, & tout le mal à l'activité de notre volonté. Dans l'Ecriture, nos mérites sont de vrais dons de Dieu, & sont néanmoins de vrais mérites de notre part. Selon S. Paul, tout ce qui vient uniquement de nous, n'a que l'apparence de la perfection, & ne donne jamais des droits à la félicité éternelle. Dans la doctrine des Stoïciens, il n'y a de mérite que dans tout ce que nous faisons indépendament de l'influence de la Divinité ; la vertu est le seul bien qui vienne uniquement de nous, qui soit totalement à nous, & qui nous donne des droits à un bonheur sans fin. Ce qui seroit faux & impie, même dans la supposition que la nature humaine ne fût jamais déchue de sa splendeur originelle. C'est pour cette doctrine orgueilleuse que l'Apôtre des nations reproche aux Stoïciens, qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu. Y a-t-il quelque ressemblance

entre deux doctrines où les principes du mérite sont si disparates?

Tous les Athées nient la liberté.

Dans le fait, malgré les vaines déclamations de Collins, les Athées ont toujours nié la liberté ; celle que les Epicuriens reconnoissent dans les atomes est purement chimérique, puisqu'elle est dépourvue de toutes connoissances, du sens même de l'existence, & de l'amour du bien-être, en quoi consiste notre volonté ; & ceux de nos jours déclament hautement contre le libre arbitre. J'entens par ces Athées qui se multiplient parmi nous, les Spinosistes modernes qui tiennent le haut bout parmi nos incrédules, & qu'on prend assez mal-à-propos pour des Matérialistes. Ceux-ci font de chacun de nous une espèce de phantôme pour la Divinité, une espèce de simulachre semblable à ceux dont nous sommes amusés ou fatigués dans nos songes, comme ils font de Dieu même un rêveur perpétuel, s'il m'est permis de hazarder une expression aussi basse par rapport à la Divinité, mais trop noble encore pour la misérable façon de penser de ces prétendus Philosophes ;

Aussi bien que nos Spinosistes modernes

comme ils font de l'Univers un songe, ils raisonnent conséquemment, lorsqu'ils privent de toute liberté l'Etre souverain, & les phantômes dont ils veulent que la

Divinité soit agitée durant son sommeil éternel, l'être essenciellement dormeur ne peut être libre. La folie & l'extravagance de ces Spinosistes est-elle définissable ? J'ai tâché de les peindre de mon mieux dans l'Examen sérieux & comique sur les Discours de l'Esprit ; & je me flate que leur opinion folle y est réfutée par des raisonnemens démonstratifs.

Je ne dis rien sur les imputations de Fatalisme que Collins fait aux Sectes du Judaïsme, sinon qu'elles sont totalement hazardées, qu'elles n'ont pas le moindre degré de vraisemblance. La fausse assurance de Collins ne mérite pas une autre réfutation.

Examen du Chapitre IV. des Paradoxes ; ou de l'Argument tiré de l'imperfection de la liberté, & de la perfection de la nécessité.

VI. Nous nous sommes assez expliqué dans le premier Volume de cet Ouvrage sur la perfection & l'imperfection de la liberté, pour nous dispenser de prévenir le Lecteur contre les sophismes de Collins. Après avoir établi des principes propres à asseoir son jugement, il ne nous reste donc rien autre chose à faire, par rapport à cet argument de Collins, qu'à p. 114. Nos principes sur la perfection & l'imperfection, de la liberté, ont réfuté d'avance le quatrième Chapitre de Collins.

relever le faux de sa maniére de raisonner. Elle lui paroît si féconde, qu'il partage son quatrième Chapitre en deux sections assez longues, & dont la premiére est encore subdivisée en cinq articles.

Examen de la premiére Section.

La différence de nos jugemens souvent contradictoires, prouve la foiblesse de notre intelligence, & le mauvais usage de notre liberté, & non l'imperfection de la liberté.

VII. Premier Article. Il est bizarrement intitulé, *De la liberté considérée comme le pouvoir de porter dans des circonstances pareilles différens jugemens sur plusieurs propositions individuellement les mêmes* (je n'entends pas ce qu'il veut dire par des propositions *individuellement les mêmes*) *& qui ne sont pas plus évidentes les unes que les autres.* Tout cet article, je tranche le mot sans humeur, est misérable. On y soutient que, comme l'homme seroit imparfait s'il pouvoit contredire l'évidence, il le seroit aussi, supposé qu'entre différentes opinions probables, il n'acquiesçât pas à celle qui lui paroît la plus probable relativement à ses lumiéres actuelles. Or, c'est ce que je lui nie très-positivement. Je me fonde sur l'expérience. Quelle différence voyons-nous entre l'évidence & la plus grande probabilité? c'est que je sens, & que je ne sçaurois me tromper en déférant à l'évidence; & que

je cours ce risque en me rendant à la plus grande probabilité relativement à mes lumières ; 1o. parce que tout ce qui n'est que probable peut être faux en lui-même; 2°. parce qu'il s'en faut tout, que, par rapport à ce qui me paroît vraisemblable, je sois assuré d'avoir toutes les lumiéres nécessaires pour juger sûrement. Or, je demande si c'est une imperfection de notre liberté que le pouvoir d'éviter le risque de nous tromper en laissant une question douteuse ? C'est bien une imperfection de notre intelligence de ne pas voir tout ce qui est propre à nous fixer sur des opinions opposées. Mais de cette imperfection de notre intelligence, pourra-t-on légitimement conclure que l'être intelligent est impossible, ou qu'il n'éxiste point ; précisément comme Collins conclut de l'imperfection de notre liberté, que le libre arbitre est impossible, ou que nous n'en jouissons pas ?

L'Auteur va plus loin. « N'être point » déterminé par des apparences de proba- » bilité, annonceroit en lui une plus gran- » de imperfection que de ne pas l'être par » des apparences d'évidence ? En effet, » presque toutes nos actions ont pour » principe les apparences probables des » choses ; il y en a au contraire fort peu,

P. 118 & 119.

Equivoque foible de Collins, mais qui désigne ses mauvaises vues.

» qui ſoient fondées ſur les apparences
» évidentes. » Cela eſt vrai. « Si donc il
» étoit poſſible que nous jugeaſſions im-
» probable ou fauſſe une propoſition qui
» nous paroîtroit probable ; » & qui dit
cela ? il ne m'eſt pas poſſible de juger improbable ce qui, relativement à mes lumiéres, eſt le plus probable ; ce n'eſt pas la queſtion ; mais il m'eſt très-poſſible de juger qu'en embraſſant cette opinion, je pourrois me tromper ; & de ne vouloir pas riſquer de m'entêter d'une erreur ; & c'eſt le point précis de la queſtion :
p. 119. l'Auteur continue ; « il faudroit avouer
» en même-tems auſſi que nous manque-
» rions de régle ſûre, pour nous décider
» dans nos jugemens & dans nos ac-
» tions. » Oh ! je fais volontiers cet aveu. C'eſt une imperfection que je reconnois chez moi, & quelquefois chez les autres. Il eſt des cas où il eſt néceſſaire de me déterminer ſur des vraiſemblances. Je vois clairement alors que je dois m'en tenir au plus vraiſemblable. Deux chemins ſe préſentent, je ne ſçai lequel conduit au terme de mon voyage ; ce ſeroit une extravagance de reſter immobile, & par-là de m'expoſer pendant la nuit au froid, aux incurſions des voleurs, à la rage des bêtes féroces ; il faut opter, & choiſir celui qui

me paroît plus approchant de l'alignement que j'ai ſuivi dans ma route. C'eſt alors pour moi un bien de m'expoſer à me tromper. Mais dans toutes les occaſions, où je ne ſuis pas obligé d'agir, je me ſens le pouvoir de ſuſpendre mon jugement, & de ne pas vouloir courir le riſque de me tromper. Je laiſſe le Commentateur converſer très-familiérement avec M. Chub.

VIII. Second Article. *On y conſidère la liberté comme le pouvoir de ſubjuguer notre raiſon par la force du choix.* Il n'eſt que trop réel ce pouvoir d'agir contre la raiſon, & même de la rendre complice de nos égaremens. L'excès du vin, ou des liqueurs fortes, ou une autre ſorte d'yvreſſe plus familiére & plus univerſelle dans l'eſpèce humaine, & qui réſulte de l'empire que nous laiſſons prendre ſur nous-mêmes à nos paſſions, tout cela ne nous fait pas contredire l'évidence, mais nous la fait perdre de vue; & combien de fois, à combien de perſonnes n'arrive-t-il pas d'agir contre la raiſon! Un ſcélérat attend ſur un grand chemin un pauvre marchand pour lui voler dix écus. Il ſçait très-bien qu'il commet un crime; il ſçait de plus qu'il eſt plus raiſonnable de laiſſer échapper cette petite proie, que de s'expoſer

p. 121.

Le pouvoir de ſubjuguer notre raiſon par la force du choix, vient de l'imperfection de notre nature, & il eſt prouvé par le fait.

Preuve de fait.

à expirer ſur une roue. Il ne nie pas cette verité, cela lui eſt impoſſible ; mais il agit contre cette vérité ; il ſent donc en même-tems & la néceſſité de convenir de ce qui l'éclaire ſur ſon action, & le pouvoir d'y conformer ou de n'y pas conformer ſa conduite. Mais parce que ce pouvoir eſt une imperfection prouvera-t-on qu'il eſt impoſſible ? Il faudroit pour y parvenir, qu'on ne trouvât aucune contradiction dans ce Paradoxe. Un être créé eſt imparfait : donc il n'exiſte pas, & ne peut pas exiſter. Je ne dis rien de l'article III. où l'Auteur traite *De la Liberté conſidérée comme le pouvoir de vouloir ou de choiſir le mal (reconnu pour tel) ou le bien indiſtinctement*, puiſque perſonne n'a cette folle idée de la liberté.

p. 125. Collins raiſonne faux, quand il prétend que le pouvoir de choiſir entre deux biens égaux eſt une imperfection.

IX. Article IV. Celui-ci roule ſur le pouvoir de choiſir entre deux objets totalement ſemblables en apparence. Il eſt ſingulier que Collins en veuille faire une imperfection dans l'homme, tandis que c'eſt le ſeul trait par lequel notre libre arbitre ait quelque reſſemblance avec la liberté divine. Il convient que la groſſièreté de nos ſens laiſſe échapper les différences fines entre les objets, & qu'elle eſt cauſe que nous nous trouvons ſouvent dans le cas de l'indifférence dans l'op-

tion de deux objets sensiblement égaux. Il eût dû nous faire comprendre que ces différences fines, les connussions-nous, ne rendroient pas un œuf, par exemple, plus propre à remplir notre besoin, & la fin qui nous détermine à cette espèce de nourriture, qu'un autre œuf à qui elles manqueroient. D'ailleurs notre ignorance à cet égard, fût-elle préjudiciable, feroit une suite de l'imperfection de notre intelligence, & ne feroit pas un vice de notre liberté. Collins prétend prouver tout le contraire. « Quant au pouvoir de fai- p. 126.
» re un choix de préférence dans des
» circonstances supposées parfaitement
» égales de l'un ou de l'autre de deux
» objets parfaitement égaux, je voudrois
» bien sçavoir de quelle utilité pourroit
» être à l'homme un pouvoir pareil, &
» quel nouveau degré de perfection lui
» procureroit cette faculté d'exercer *uni-*
» *quement* son libre arbitre sur des objets
» absolument semblables? » Je lui dirai à quoi cela feroit bon : à satisfaire un besoin, ou à se procurer un plaisir dans le cas où il nous est indifférent de tirer de l'utilité ou de l'agrément de tel objet, ou de tel autre. Serois-je donc plus parfait, si pressé de la faim, je devois mourir d'inanition comme l'âne de Buridan, entre

deux morceaux de pain entre lesquels je n'appercevrois pas la moindre différence? Au reste, je nesçai à qui il en veut quand il suppose des personnes qui restraignent l'usage du libre arbitre à l'option entre des biens parfaitement égaux. Ce seroit une très-grande perfection, puisqu'elle ressembleroit à celle de la liberté de Dieu, pour qui créer, ou ne pas créer, faire telle grace, ou ne la pas faire, est parfaitement égal; parce qu'il est sans besoin. Mais cette perfection ne convient pas à notre nature essenciellement susceptible de bien-être & de mal-être à l'infini.

C'est au contraire la perfection de la liberté divine.

p. 127.

Collins réfute dans tous ces articles ce qu'il a dit ailleurs.

X. Cinquième Article. Ici l'on revient sur une définition de la liberté proposée par M. King, & sur laquelle je me suis déja expliqué avec assez d'étendue. On fait dire à ce Docteur que la liberté choisit arbitrairement entre plusieurs objets; & rend agréable celui qu'elle préfère, en vertu seulement du choix qu'elle en fait. J'ai dit que notre libre arbitre s'exerce sur trois sortes d'objets; qu'ils sont des biens indépendament de notre décision; que ces objets sont les connoissances, la perfection morale, & le plaisir. Mais de ce qu'un tel préfère un ordre de ces biens à l'autre, cela vient du caractère de son amour de préférence. C'est

cet amour qui fait que l'un s'attache à la ſcience plutôt qu'au plaiſir ; l'autre choiſit les biens du corps, & abandonne ceux de l'intelligence ; un troiſième ſe détermine pour la pefection de l'ame, & néglige les deux autres eſpèces de biens. Ce ſeroit me répéter en pure perte, que de diſcuter les ſophiſmes de Collins ſur cet article. J'admire en paſſant la hardieſſe du Commentateur, qui donne pour une autorité grave, la Lettre de Traſibule à Leucippe, & qui a la mauvaiſe foi de citer cette Lettre, comme la verſion Angloiſe d'un original grec du ſecond ſiécle. Quand on n'a point de religion, on eſt faux par principe : car le Chrétien ſans probité, & l'Athée avec de la probité, ſont deux hommes également inconſéquens.

Rien ne nous meut qu'un bien réel.

On cite enſuite S. Auguſtin, que Collins ne peut entendre; & ce qu'il en cite eſt très-conforme à la doctrine que nous venons de rappeller au Lecteur. Ce Pere auſſi grand Philoſophe que grand Théologien, ſoutient que nous ne créons pas l'agrément que les choſes nous procurent ; que rien ne peut exciter la volonté que ce qui a non-ſeulement l'apparence de bien, mais ce qui eſt réellement un bien.

Examen de la Seconde section, ou de la perfection de la nécessité.

p. 136.

La perfection nécessaire convient à Dieu seul; la contingente à la créature.

XI. Collins débute par un principe dont je conviens avec lui. « Peut-on dire » qu'une chose soit parfaite, lorsqu'elle » n'est point telle nécessairement? Tout » ce qui n'est point nécessairement par» fait peut être imparfait, & dès-là l'est » réellement. » Mais je conclus contre l'Auteur du principe. L'homme n'est pas, & ne peut être nécessairement parfait : donc la liberté, en ce qu'elle est imparfaite, convient à l'homme.

Ibid.

Réponse à quelques questions de Collins.

« N'est-ce point une perfection dans » Dieu, que de connoître nécessairement » toute vérité ? » oui : mais il est de notre nature de ne pouvoir voir ni aussi-bien, ni autant de routes que lui. « N'est-ce pas » aussi une perfection en lui, que d'être » nécessairement heureux ? » oui, mais il est de notre nature d'être susceptibles de bien-être & de mal-être à l'infini. « N'est-ce pas même une perfection en » lui que de vouloir, & de faire toujours » le mieux? » non, parce qu'à son égard rien n'est un bien ni grand ni petit pour lui.

Collins prouve très-bien qu'une per-

fection nécessaire est une perfection ; mais il n'entreprend point de prouver que dès qu'une chose est nécessaire, elle est parfaite. C'est pourtant ce qu'il auroit à prouver. S'il y réussissoit, il démontreroit que des douleurs aiguës que je ressens nécessairement sont en moi une perfection ; qu'un homme bossu malgré lui, a la taille parfaite ; qu'une pendule, une montre, un moulin de mauvaise construction sont parfaits ; parce qu'ils vont mal nécessairement. Voila la perfection de la nécessité : sous la fatalité, toute erreur, tout mensonge, tout crime, tout desordre, sont nécessaires ; ce sont donc des perfections ; quelle extravagance ! tels sont les fruits heureux de la liberté de penser. Disons mieux ; il n'y auroit sous la fatalité, ni vérité, ni erreur, ni vertu, ni crime, ni mérite, ni démérite, ni perfection, ni imperfection. Je ne me lasse point de le répéter.

Collins suppose une chose fausse, que tout ce qui est nécessaire est parfait.

Collins descend de la Divinité à la nature des Anges. Ces bons dévots sçavent employer au besoin la révélation dont ils se mocquent. « Quelle est la » raison, dit-il, pour laquelle on regarde » les Anges & les autres êtres célestes » comme plus parfaits que les hommes ? » N'est-ce pas, parce qu'ayant une con-

p. 146.

Exemple qu'il prend faussement dans la nature des Anges.

» noissance plus intime de la nature des
» choses ; ils sont nécessairement déter-
» minés à porter un jugement sain par
» rapport à leur vérité, ou à leur fausse-
» té, & à faire entre elles un juste choix
» relativement à leurs qualités, bonnes
» & mauvaises, au plaisir, ou au mes-
» aise qu'elles peuvent leur causer, &
» qu'ils sont, par conséquent, forcés a
» agir toujours bien, conformément à leur
» choix une fois fait, & à leur jugement
» une fois porté. »

On ne peut comparer les Anges à nous, que dans le tems où ils étoient capables de mériter.

Quand on cite la révélation, il faut au moins se renfermer dans son analogie. Il est vrai que les bons Anges sont dans l'heureuse nécessité de ne plus pécher ; mais ils sont aussi dans l'impossibilité de se procurer du *mésaise*. Les trois ordres de bien, les connoissances, la perfection de la volonté, la joie, ou la sensualité, sont intimement liés chez les Anges. La sensualité n'est pas unie aux impressions faites par les créatures, mais à la jouissance de Dieu même. Aucun de ces Ordres ne sont en concurrence ni entre eux, ni avec l'amour divin. S'ils sont sous cette heureuse nécessité, ils ont mérité d'y être ; & ils ne sont pas totalement privés du libre arbitre, lorsqu'ils trouvent des partis différens, & égale-

ment sûrs, entre lesquels ils ont à choisir dans le ministère que Dieu leur confie à l'égard des hommes, & dans la part que Dieu leur donne quelquefois, comme à des causes occasionnelles, dans le mouvement des corps, comme l'antiquité payenne, mais sçavante, l'a toujours pensé. Car le dogme des esprits purs est de la plus haute antiquité. En un mot la perfection des Anges sous une nécessité heureuse, est une récompense; & c'est celle où nous devons aspirer; & pour comparer l'homme à l'Ange, il faut les saisir dans les mêmes circonstances, ou l'un & l'autre sont dans le cas de mériter.

Examen du Chapitre V. des Paradoxes, ou de l'argument tiré de la prescience divine.

XII. La partie la plus artificieuse des Paradoxes est le Chapitre V. où Collins oppose la prescience à la liberté divine. Il abandonne l'argument tant rebattu & depuis si long-tems, & que l'on prétend tirer de la nécessité imprimée par la prescience sur les actions des intelligences créées, ou du moins ils n'en parle pas; & l'on verra que son Commentateur en badinant M. Clark, abandonne cette sorte d'argument.

p. 154. Collins abandonne l'argument bannal tiré de la prescience contre la liberté.

Nulle analogie entre le viſion de Dieu, & la maniére dont nous voyons.

On ſe rappellera ſans doute qu'il n'y a nulle analogie entre la viſion de Dieu, & la maniére dont nous voyons. Car nous ſommes purement paſſifs par rapport à la perception des objets, lorſque la lumiére frappe nos yeux, nous voyons par des impreſſions que nous recevons de la part des objets. D'ailleurs il n'eſt pas étonnant que nous ignorions ce que c'eſt en Dieu, que voir, puiſque nous ne ſçavons guères mieux ce que c'eſt en nous. Ainſi nous ſommes par rapport au Créateur, ce que les aveugles nés ſont à notre égard. Ceux-ci comptent ſur notre maniére de voir, quoiqu'ils n'en ayent aucune idée. Nous nous mocquerions d'eux s'ils argumentoient ainſi contre nous : Nous ne pouvons concevoir d'autre maniére de connoître les corps, leurs formes, leurs mouvemens, leurs diſtances, que celle à laquelle nous ſommes reſtreins : donc vous n'avez pas d'autre maniére de connnoître tout cela. Voici un raiſonnement parallèle. Nous ne pouvons concevoir d'autre maniére de voir les objets que par les impreſſions qu'ils font ſur nous ; donc Dieu ne peut pas voir les objets, puiſqu'il n'en peut recevoir aucune impreſſion, aucune modification. Car il faut bien

prendre garde que nous ne concevons pas mieux comment le Créateur voit les choſes préſentes, que nous n'imaginons comment il voit le paſſé & le futur, que nous ne concevons comment il voit ſans ſucceſſion de perceptions, les corps qui ſe ſuccédent, & qui naiſſent les uns des autres. Ainſi nous avons un argument de preſcription contre toutes les difficultés que l'on tire de la preſcience.

Voici le raiſonnement de Collins. « Si » la preſcience divine ſuppoſe l'exiſtence » des choſes futures, elle ſuppoſe pa- » reillement leur exiſtence néceſſaire. En » effet Dieu ne peut prévoir leur exiſ- » tence certaine, que parce que cette » exiſtence eſt l'effet de la volonté ſuprê- » me, ou bien parce qu'elle dépend de » cauſes relatives à la nature même de » ces choſes. S'il prévoit cette exiſtence, » parce qu'elle eſt l'effet de ſa volonté ſu- » prême; ſon decret rend alors ſon exiſ- » tence néceſſaire. Car il ſeroit abſurde » qu'un être tout-puiſſant voulût une cho- » ſe qui ne dût pas néceſſairement exiſter; » ſi au contraire il prévoit cette exiſtence, » parce qu'elle dépend de ces propres » cauſes, cette ſorte d'exiſtence n'en eſt » pas moins néceſſaire. »

p. 155. & ſuiv.

Deux principes de la certitude de la preſcience de Dieu ſelon Collins.

J'applique ce raiſonnement à un tems

Insuffisans tous deux, parce qu'ils supposent Dieu aveugle.

présent. Et voici comment je raisonne. Dieu voit mon vouloir actuel, ou dans le decret par lequel il le détermine, ou dans une relation néceſſaire de mon vouloir actuel avec la nature de mon être. Je réponds que dans ces deux cas, il ne voit point mon vouloir actuel, il ne voit que ſon propre decret, ou le rapport abſtrait de ma nature avec tel vouloir; mais il ne voit point mon vouloir en lui-même. Il ſçait qu'il eſt obéi; mais il ne le voit pas : donc la ſuppoſition que Dieu ne voye les choſes préſentes ou futures que dans ſes decrets, ou dans la néceſſité de mon être, implique contradiction, puiſqu'elle ſuppoſe en même-tems & l'*apparence*, & la *non apparence* de l'objet; & pour vouloir expliquer comment Dieu voit, on le décide eſſenciellement aveugle par rapport à tout ce qui eſt hors de lui.

Deux principes de confuſion dans nos idées de la preſcience.

Premiére.

Deux choſes contribuent à brouiller nos raiſonnemens ſur la preſcience. La premiére, eſt le terme même de preſcience qui porte l'idée de différentes maniéres de perceptions en Dieu à l'égard du même objet, comme avant l'époque de ſon exiſtence, enſuite au tems préſent de cette époque; ce qui donne lieu à une équivoque groſſiére : car l'antériorité du tems

n'eſt point en Dieu, mais dans le cours des choſes. Ainſi quand nous diſons, Dieu prévoit aujourd'hui ce qu'il verra demain ; il ſemble que nous voulions dire qu'en Dieu la connoiſſance des événemens de la journée de demain, eſt fort différente de la vue que Dieu en aura demain. Et c'eſt ce que nous ne penſerions que par une analogie imaginaire entre notre maniére de voir, & celle de Dieu; prévoir eſt chez nous un mode tout différent de la viſion. Ainſi la prévoyance que j'avois hier de recevoir aujourd'hui la viſite d'une perſonne, eſt toute autre choſe que la vue de cette perſonne dont je jouis actuellement, & certainement on ne pourra jamais imaginer de pareilles diſtinctions en Dieu. Combien de difficultés qu'on fait valoir depuis ſi longtems dans les Ecoles comme des monſtres preſqu'inſurmontables, deviennent puériles à la lumiére que cette obſervation répand ſur la queſtion de la preſcience.

Second principe de confuſion.

L'autre principe de confuſion eſt plus délicat, plus profond, & ſemble d'abord très-étranger à la preſcience. On regarde communément les principes de la nature, comme des loix générales poſées par le Créateur, & dont il abandonne

volontés de Dieu, eſt dans l'efficace de ces mêmes volontés ; & le comment de la viſion eſt dans la volonté de voir ſes ouvrages, dans la volonté inſéparable des decrets par leſquels ces mêmes ouvrages ſont éxécutés. Car il implique, comme nous le verrons dans le Supplément ſuivant, que Dieu poſe une loi comme celle d'où dépend la variété des mouvemens des aſtres, & qu'il ne veuille pas voir les cas particuliers où ces mouvemens doivent être variés. Il ne connoîtroit que les loix, & ne verroit point leur exécution.

p. 161 « Il ſeroit abſurde, dit Collins, qu'un » être tout-puiſſant voulût une choſe, » qui ne dût pas néceſſairement éxiſter... p. 162. » Il eſt contradictoire, dit-il plus bas, » qu'un événement que Dieu voudroit, » n'exiſtât point néceſſairement. « J'ajoûterai, avec la permiſſion de l'Auteur, qu'il implique que cet événement n'exiſte point, comme Dieu veut qu'il exiſte. D'où j'infère avec une pleine ſécurité, que Dieu voulant voir l'exécution de ſes decrets dans leur objet même, il la verra. Dieu voulant former une créature libre, & uſant du pouvoir de vouloir, & de ne vouloir pas, elle ſera telle, il ſçaura qu'elle eſt telle, & il le

Il voit de même les actes libres.

verra,

verra. Dieu voulant voir ce que tel homme dans tel période de sa vie future voudra librement, Dieu le verra en vertu du même decret de sa toute-puissance qui a décidé de l'existence de cet individu ; je dis en vertu du même decret, parce qu'il implique que l'Etre sage produit des êtres pour ne pas voir ce qu'il fait, ni ce qu'ils font. Or, il n'est pas plus difficile de concevoir que Dieu voye les objets en eux-mêmes en voulant les voir, que de concevoir qu'il a formé l'Univers qui n'étoit pas, en voulant qu'il existât. La vue des événemens présens ou futurs (car c'est la même chose au fond) ne prouve donc pas que ces événemens ne peuvent être libres de la part de la créature ; puisqu'en supposant l'homme libre, il est démontré que Dieu verroit les choix de cette créature en voulant les voir.

Ainsi la toute-puissance que Luther mettoit en opposition avec la prescience, pour détruire la liberté humaine, sert au contraire à dénouer le nœud du sophisme de ce Moine fougueux. Cet hérésiarque, que Collins appelle l'illustre Auteur de la Réformation, & dont assurément il n'estimoit pas la doctrine outre mesure, nioit la liberté qu'il éprouvoit,

Inutilité d'une citation de Luther. p. 163. & suiv.

Collins & son Commentateur pretendent que Dieu voit le présent par l'impression des objets faite sur lui.

Ce n'eſt pas le compte du Commentateur : car il veut que l'évènement ſoit la cauſe de la viſion divine du préſent ; comme le ſoleil paroiſſant ſur l'horiſon, eſt cauſe que nous le voyons. Reprenons la ſuite de ſa note. « Tout cela eſt vrai, » réplique-t-il à Clarke ; « mais voici » une choſe qui ne l'eſt pas moins : » comme la certitude de ce qui eſt ac- » tuellement, influe néceſſairement ſur » ſa connoiſſance (de Dieu) la certitude » de ce qui eſt à venir, influe de même » ſur la preſcience. » Voilà le faux principe qui en a impoſé à Collins, comme à ſon Commentateur. L'un & l'autre ont comparé la maniére dont Dieu voit le préſent, à celle dont nous le voyons nous-mêmes. Il nous eſt toujours connu par quelqu'influence de l'objet ſur nos ſens, donc concluent nos Philoſophes prétendus, Dieu voit auſſi l'objet actuel par l'influence actuelle de cet objet. Mais un objet qui ne ſe montre pas encore à nous, ne fait & ne peut faire aucune impreſſion ſur nos yeux : Donc auſſi nul objet futur ne fait & ne peut faire aucune impreſſion ſur l'Intelligence divine. Voila le légitime uſage (je dis légitime dans l'ordre de ſa dialectique) que Collins pourroit faire de ſon prin-

cipe. Cependant il ne vouloit pas aller jusques-là.

Comment a-t-il le front d'avancer devant des hommes qui croyent un Dieu, en faisant lui-même profession d'y croire, que la créature influe par son action sur l'intelligence divine, qu'elle l'éclaire, qu'elle lui communique des connoissances qu'il n'avoit pas ? Dieu voit-il donc les objets présens par le reflet de la lumiére que ces objets répandent autour d'eux ? C'est ainsi que nous voyons. La lumiére ne vient point de nous, elle vient à nous. Dieu peut-il voir autrement que par une lumiére éternelle en lui, & qui vient de lui ? Et parce que nul objet ne peut l'éclairer, dirons-nous, oserons-nous même penser, que celui qui a formé nos yeux, qui, en conséquence de l'impression faite sur eux par la lumiére corporelle, forme en nous-mêmes la vision des objets, est essenciellement aveugle, & manque pour lui même de la faculté de voir, qu'il communique à ses créatures. Il nous feroit voir, & il ne sçauroit ce que c'est que voir! Il nous est plus facile de déchirer nos propres entrailles, c'est-à-dire de lutter contre notre sens intime, en niant l'existence de Dieu, & en dévorant le systême absurde

Combien une telle prétension est extravagante.

qui fait de l'Univers une ſomme d'effets ſans cauſe, que de croire que la Divinité eſt eſſenciellement aveugle. Ainſi que ces ennemis de la preſcience ſe montrent à viſage découvert, qu'ils avouent qu'ils n'attaquent la preſcience, que pour détruire le dogme de l'exiſtence de Dieu, & ils ne feront plus dangereux.

On montre à Collins que la contingence ou la néceſſité des actions des créatures n'influe point ſur la viſion de Dieu.

S'il eſt abſurde de penſer que la créature modifie le Créateur, qu'elle l'éclaire, qu'elle le faſſe voir, il eſt donc démontré que la nature des objets libres ou non libres, ne contribue en rien à la viſion de Dieu, en quelques circonſtances qu'on examine ces objets, ſoit dans le préſent, ſoit dans le paſſé, ſoit dans le futur. Il ſuffit que Dieu veuille voir pour voir; & il implique que la ſouveraine Sageſſe produiſe des créatures, & veuille ignorer ce qu'elles deviennent. Ainſi tous les efforts que Collins avoit fait pour élever la preſcience ſur les ruines de la liberté, tombent en pure perte. Il rapporte la certitude de la preſcience à la néceſſité fatale des événemens prévus; mais ces événemens n'ont aucune priſe ſur la Divinité, ne peuvent faire la moindre impreſſion ſur elle, même au moment qu'ils arrivent. Donc ſoit que l'Auteur les ſuppoſe néceſſaires, ſoit qu'il

les reconnoiſſe contingens, leur nature ne peut rien changer dans la viſion actuelle de Dieu.

On fait voir l'abſurdité du ſyſtême des Sociniens qui ſubſtituent en Dieu à la preſcience, une ſcience conjecturale.

Les Sociniens, ſans trop ſçavoir pourquoi, partent auſſi du même principe qui fait tomber Collins & ſon Commentateur dans une abſurdité ſi groſſiére. Ils ont penſé ſourdement qu'une ſorte de réaction des créatures ſur le Créateur, lui faiſoit voir les volontés des créatures au moment même où elles ſe déployent, & que cette réaction ne pouvant avoir lieu dans les tems antérieurs à celui où cette réaction exiſte, on ne pouvoit dire en aucun ſens que Dieu eût une connoiſſance certaine des choſes dans les tems où elles ne ſont pas encore arrivées; & ils ont nié la preſcience divine, parce qu'ils ne voyoient pas de moyen pour la concilier avec la liberté humaine. Ils ont voulu ſauver le principe de nos actes libres, en immolant Dieu même à ſa créature, en ſacrifiant la preſcience divine. C'eſt pour cela qu'ils enſeignent froidement que Dieu ne voit les choſes contingentes dans l'avenir que par pure conjecture. Aveugles qu'ils ſont! ils ne ſentent pas, non plus qu'un grand nombre de nos Philoſophes, les ténèbres pénales dont ils ſont ſi juſtement frappés. Ils ne

s'apperçoivent pas qu'après avoir dégradé le Sauveur du monde, Dieu a permis qu'ils avilîssent la Divinité, en lui enlevant un de ses principaux attributs. Il seroit pourtant bien facile de leur dessiller les yeux. Ils conviennent que Dieu ayant connu seulement par conjecture un événément, il le voit certainement arrivé au moment qu'il se passe. La créature agit donc sur le Créateur, elle le modifie, le tire de quelque incertitude, de quelqu'ignorance; elle l'éclaire, le corrige de quelque méprise; elle fait sur le Createur des impressions contingentes, & telles qu'elle a determiné de les donner à son Auteur, puisqu'elle eût pu lui communiquer des connoissances tout opposées à celles qu'elle lui procure; elle fait jouir le souverain Etre du plaisir de la nouveauté; oblige l'Etre immuable à changer l'ordre de ses opérations, & à ordonner la suite des procédés de la Providence, suivant les variations de la bassesse & de l'impuissance même, & à mesure qu'il voit ces variations. O hommes! quel monstre ridicule vous construisez-vous, lorsque vous voulez n'avoir un Dieu que de votre façon. Prenons acte des aveux des Sociniens. Dieu voit les choses présentes. Ils en conviennent: mais il ne peut

les voir par aucune influence des créatures sur lui. Les qualités de leur action ne contribuent donc en rien à sa certitude. Bonnes ou mauvaises, contingentes ou nécessaires, ces actions n'opèrent quoique ce soit sur la Divinité. Il faut bien qu'ils conviennent de ces vérités, ou qu'ils renoncent au sens commun. Dieu voit donc ces actions au moment même qu'elles sont produites par une vertu qui lui est intime sans l'interposition d'aucun moyen entre les agens créés & lui. Mais toute vertu, toute qualité, est éternelle en Dieu; & tout exercice d'une propriété, ou de la puissance en Dieu, est aussi éternel. Donc il implique qu'il commence à voir ce qui se passe, au moment fini où l'action se fait: donc il voit éternellement ce qui est actuellement présent. De plus, puisqu'aucune action de la créature ne peut absolument faire d'impression sur la substance divine, quelle que soit le caractère propre à cette action, qu'elle soit libre ou contingente, ce caractère n'opère point sur Dieu. Donc la certitude de la prescience ne dépend point de la nature de cette action, de la nécessité, ni de la contingence de cette même action, & c'est ce que nous avions à démontrer à Collins & à son Commentateur.

On démontre la prescience aux Sociniens.

Et l'indépendance de la prescience des caractères des actions humaines à Collins & à son

Commentateur.

L'exécution de nos volontés n'eſt pas l'effet phyſic de nos vouloirs. Au contraire l'exécution des volontés divines en ſont les effets phyſics. De même la viſion n'eſt pas en nous l'effet phyſic de la volonté de voir. Mais le ſuccès de nos volontés à cet égard dépend de l'application des moyens extérieurs, que Dieu a préparés de la ſituation & de la forme actuelle de nos yeux, & de l'action de Dieu ſur notre ame. Dieu voit au contraire ſans moyens ; & il voit parce qu'il veut voir.

§. 168. *Examen du Chapitre VI. des Paradoxes, où Collins prétend prouver la fatalité abſolue par les peines & les récompenſes propoſées par les Legiſlateurs.*

Paradoxe inſenſé

XIII. Soutenir que les peines & les récompenſes peuvent être d'une grande utilité même à l'égard des intelligences ſoumiſes à la néceſſité, comme à l'égard des enfans & des animaux, que je regarde comme des machines formées pour être remuées ſur des principes approchans des loix qui opèrent dans l'homme les mouvemens ſpontanées ou libres, c'eſt raiſonner d'après l'expérience ; mais auſſi ce n'eſt pas attaquer la liberté. Collins va bien au-delà de l'expérience : il prétend

prouver que les récompenses & les peines ne peuvent être d'aucune utilité, si elles sont proposées à des êtres libres. On s'attend bien qu'il prend le ton affirmatif en cette occasion, & qu'il ne prouve point. Cette prétension folle jette d'épaisses ténèbres sur la suite du Traité des Paradoxes.

Cependant il prétend démontrer, & voici comme il s'y prend. « Il est indubitable, dit-il, que si l'homme n'étoit point un agent nécessaire, » il veut dire un agent nécessité, « déterminé par le plaisir & par la douleur, les récompenses & les peines légales, qu'on peut regarder comme la base du systême de la Société ne porteroient sur aucuns fondemens. » Cela veut dire, si je me connois en raisonnement, que si les loix humaines ne portent pas, comme celle de la nature, leur exécution ; si les peines ne nécessitent pas les volontés ; si les récompenses ne nécessitent pas à faire le bien, les loix sont inutiles. Or, c'est précisément ce que l'Auteur auroit à démontrer. Ainsi il prouve la question par la question même.

Ibid. prouvé par une pétition de principe.

Si les loix ne sont pas nécessitantes, les uns les observeront par l'appas des récompenses, les autres par la crainte des

L'expérience dépose contre ce Paradoxe.

peines, ou de l'infamie. D'autres aimeront mieux se satisfaire, que de prendre sur eux, que de se contraindre pour mériter la récompense, & regarderont le risque des peines, ou comme facile à éviter en se dérobant à tout témoin, ou comme des occasions de montrer leur courage, en bravant la douleur. Et voila effectivement le train de ce monde où les loix ont du succès sur la plûpart, & ne font aucune impression sur d'autres.

p. 169.

Il prête aux Deffenseurs de la liberté de croire qu'on peut aimer le mal comme mal.

« Mais, » ajoûte l'Auteur, & c'est la seule ombre de preuve dont il étaye son Paradoxe, « dès qu'ils (les hommes) seroient les maîtres de choisir le mal comme mal, & de rejetter les sensations agréables reconnues une fois pour telles, toutes les récompenses, & toutes les peines du monde seroient des motifs impuissans pour les engager à faire une certaine action, ou pour les détourner d'une autre. » Aussi le sont-ils, impuissans, sur certains hommes, & Collins en convient lui-même ; & les exemples n'en sont que trop frappans. Mais ce n'est, comme il le dit, que parce que les méchans regardent le plaisir comme un mal, & la douleur comme un bien être. Ils font céder ces objets à celui qu'ils aiment par préférence à tout autre. Ces Messieurs,

nous prêtent des doctrines impertinentes; & ils argumentent contre ce qui ne leur eſt pas conteſté, pour n'être point obligés de prouver ce qu'ils entreprennent d'établir. Tout ce Chapitre, qui heureuſement n'eſt pas long, eſt ſi pitoyable, que le Commentateur n'y a pu trouver l'occaſion d'étaler ſon érudition. Il ne cite qu'un mot de Solon, & d'après Ciceron, & qui ne fait rien à la queſtion préſente. Ce grand Légiſlateur diſoit que la République ne ſe ſoutenoit que par les peines & les récompenſes; & qui nie ce fait?

Examen du ſeptième Chapitre; Argument tiré de la nature de la Moralité.

XIV. Mes réflexions ſur ce Chapitre ſeront très-courtes, autrement il faudroit répéter ce que j'en ai dit dans l'Examen ſerieux & comique des diſcours de l'eſprit, ces diſcours n'étant qu'un Commentaire volumineux de la doctrine des ſixième & ſeptième Chapitres des Paradoxes. On s'attend à quelque reſſource de l'art magique quand un homme nous annonce, comme fait Collins, que c'eſt uniquement ſous la fatalité univerſelle qu'on peut imaginer de la moralité & de l'immoralité dans les actions humaines. Point

Collins change les idées de moralité, & d'immoralité pour fonder un Paradoxe.

du tout. Collins n'employe qu'un moyen très-simple ; c'est de changer les notions de moralité & d'immoralité. On a toujours pensé que les actions moralement bonnes sont celles qui donnent du mérite devant Dieu, ou devant les hommes ; & qui annoncent quelque perfection dans celui qui les fait : que l'immoralité étoit le démérite d'une action, ou plutôt le mérite du blâme ou du châtiment, un indice d'imperfection dans l'ame. Or, nos Philosophes modernes conviennent que dans leur hypothèse du Fatalisme universel, il n'y a pas plus de mérite, ou de démérite chez les hommes, qu'il n'y en a dans les plantes salubres, & les plantes vénéneuses. Mais pour mettre le mot de moralité & d'immoralité dans leur systê-
p. 71. me, ils nous disent, « que la moralité ou la
& 72. » vertu a uniquement rapport aux actions, » qui, de leur nature, & tout considéré, » sont satisfaisantes, agréables, & con» venables ; au lieu que l'immoralité, ou » le vice, n'est relatif qu'à celles qui de » leur nature, & tout considéré, sont non » convenables, ou disgracieuses. » Cette définition convient aux arbres, aux plantes & aux minéraux comme aux hommes. Les arbres vertueux sont ceux qui produisent des fruits, lesquels fruits, tout con-

sidéré, sont satisfaisans agréables & convenables, tel est un poirier de S. Germain ; & un arbre moralement vicieux est celui qui ne produit, comme certains arbres des Indes & de l'Amérique, que des fruits non convenables ou disgracieux. On ne refute pas de pareilles visions ; on en rit.

Examen du huitième Chapitre des Paradoxes, ou des Réponses aux objections.

XV. Pour Collins, répondre aux objections c'est les dévorer ; il commence ce Chapitre par chercher les moyens de disculper les Législateurs, & les loix sous la fatalité, tous les hommes étant aussi innocens que les pierres & les mineraux. Voici l'objection qu'il se fait. « Si les » hommes, nous dit-on d'abord, étoient » des agens nécessaires, s'ils étoient né- » cessairement déterminés à enfreindre » les loix, il seroit souverainement injus- » te de les punir d'une faute, ou d'un » crime qu'ils n'auroient pû s'empêcher » de commettre. » La réponse se présentoit tout naturellement à l'Auteur, & je ne sçai pourquoi il la néglige ; car dans son systême, le Legislateur, le Magistrat, & le Criminel sont également nécessités.

p. 174. Ridicules soins de Collins pour disculper les Legislateurs d'injustice, dans le systême de la fatalité.

Ainsi le Magistrat ne pouvant s'empêcher d'infliger la peine au criminel, comme celui-ci n'a pû s'empêcher de commettre une action nuisible à la tranquillité de la République ; il s'ensuit que le Juge & le coupable sont également irréprochables. Le Juge en condamnant le plus grand scélérat, doit lui dire modestement : Tu es tout aussi honnête homme que moi : cependant je te condamne à être rompu vif & à expirer sur la roue. Celui qui condamne l'innocent avec pleine connoissance de cause, est comme le loup qui dévore un agneau ; il ne fait que ce qu'il ne peut se dispenser de faire. Neron fait mourir Sénèque ; le Philosophe n'avoit aucune raison de se plaindre de son élève.

C'est la réponse qu'il pouvoit faire directement. Tout ce qu'il dit au-delà est pure pétition de principe ; est uniquement supposé dans son système, & n'en découle pas comme la solution que nous venons de donner. Il dit que les Juges extermi- p. 175. nent des méchans, des hommes pernicieux, & intimident les autres. On le voit bien. Mais ces Juges croient-ils en cela faire des actes de justice ? & le Juge inique croit il être aussi innocent que le juste qu'il fait périr ? Voila le point.

Combien trouve-t-on de variétés dans

la légiſlation des différens peuples, par rapport aux ſupplices & aux récompenſes. On en conclut naturellement qu'aucun Legiſlateur n'eſt néceſſité à aucun plan que le plan des loix dans chaque peuple eſt un choix ; & que ces loix ne ſont pas vraies cauſes phyſiques pour faire pratiquer le bien, ou pour éloigner du mal. Enfin, contre la prétenſion de Collins, dans la plûpart des nations. Les Légiſlateurs ont ſi bien compté ſur la liberté des peuples qu'ils avoient à policer, qu'ils exemptent des peines portées par la loi, les fols, les inſenſés, les hommes en délire.

Collins fait reparoître les mêmes objections ſous de nouvelles formes ; & n'ajoûte à ſes réponſes que des faits ridicules. Par exemple, qu'en certains pays on met les lions en croix pour épouvanter les autres, & les éloigner des villes ; qu'on pend les loups au pays de Julliers, afin de mettre les troupeaux en ſûreté. p. 187.

La troiſième des objections qu'il ſe propoſe, roule ſur l'inutilité des raiſonnemens, des repréſentations, des menaces, des conſeils, des avertiſſemens, des réprimandes, & des louanges ſous la néceſſité ; il répond *doctement* que puiſque tout cela eſt en uſage parmi les hommes, p. 188.

tous ces moyens employés par le *Fatum*, auroient necessairement les mêmes effets que nous voyons qu'ils ont, si tout arrivoit par necessité. C'est comme si nous raisonnions ainsi pour prouver la liberté: Si les hommes etoient des agens libres, il faudroit rapporter à leur liberté toutes leurs délibérations bonnes & mauvaises, tous les effets des raisonnemens, des réprimandes, &c. donc les hommes sont libres. Au reste Collins déclame avec véhémence (son écho l'a bien imité dans le livre de l'Esprit) contre les Moralistes.« Ces Messieurs, dit-il, malgré l'usage
p. 194. » continuel qu'ils nous font de tous les » lieux communs, tirés de l'excellence de » la vertu & de la difformité du vice, » malgré la connoissance qu'ils peuvent » avoir de récompenses attachées à la » première, & des peines inséparables du » dernier; tous ces Messieurs, dis-je, n'en » ont pas pour cela plus de bonté réelle » que ceux qui n'ont pas à beaucoup près » leur science. Enfin le proverbe *Gaudeant* » *benè nati*, Heureux ceux qui sont bien » nés, doit nous apprendre quel fond il » y a à faire sur des êtres qui ne sont » point nécessairement déterminés à pra» tiquer la vertu. » Les Moralistes qui font le contraire de ce qu'ils prêchent,

ne ſont pas fort étonnans dans le monde libre : mais dans le monde ſoumis à la fatalité, ce ſont des hommes inconcevables ; car on ne voit point qu'il ſoit d'une néceſſité abſolue que des hommes penſent d'une maniére, & agiſſent de l'autre. Où ſont donc ces hommes néceſſairement déterminés à pratiquer la vertu ? Où ſont ceux dont on peut aſſurer qu'il leur eſt impoſſible de s'écarter de la vertu ? on les trouve apparemment parmi nos Docteurs Fataliſtes. Leurs noms figureroient bien ici pour l'honneur du ſyſtême.

Collins abandonne un peu ſa méthode de pétition de principe, en tentant d'expliquer comment les actions mauvaiſes ſeroient ſouvent accompagnées, ou ſuivies de remords. Il ne dit plus, tout eſt néceſſaire : les hommes ont des remords : ces remords ſont donc ordonnés par le *Fatum*. Une telle briéveté ſeroit révoltante. Il ſe propoſe donc cette cinquième objection. p. 198.
« On demande comment un homme pour-
» roit agir contre ſa propre conſcience,
» & ſentir jamais des remords, s'il ſçavoit
» que ſes actions ſont néceſſaires ; & ſi,
» en commettant un péché ; il penſoit
» agir pour le mieux. » Du premier coup d'œil, on voit que cette hypothèſe implique : comment effectivement eſt-il poſſi-

ble d'imaginer du desordre de notre part dans une action dont nous sentons que nous ne pouvons nous abstenir, & dans la ferme persuasion de ne pouvoir mieux faire? L'expérience nous apprend au contraire que nous sommes persuadés que nous avons pu agir autrement que nous n'avons agi, ou faire mieux que nous n'avons fait. Que répond l'Auteur?

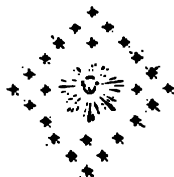
Ibid. A cela voici sa réponse. « Notre » conscience n'étant autre chose, que l'opi» nion que nous avons de nos propres ac» tions, relative à quelque régle, il peut » nous arriver au moment où nous fai» sons une mauvaise action, de sçavoir » que nous agissons contre cette régle, » & de nous porter à cette action avec » une répugnance, qui ne soit cependant » pas suffisante pour nous en détourner. » N'en déplaise à l'Auteur, il nous dit une chose impossible. Comment veut-il que sçachant, comme il le suppose dans l'énoncé de son objection, que je suis nécessité à commetre une telle action, & qu'il m'est impossible de ne la pas faire, ou de la faire mieux, j'aye en même-tems l'opinion que je péche contre quelque régle qui m'est prescrite? Nécessité n'a point de loi; ces Messieurs aiment les proverbes; & quelques obscurs qu'ils soient, ils les trans-

forment en axiomes ; en voici un auquel ils ne peuvent ſe refuſer : & il eſt d'expérience qu'on peut reprocher à la cauſe néceſſitante une action à laquelle cette cauſe nous a entraîné ; mais que nous ne nous la reprochons jamais ; dans ce cas, nous nous eſtimerions malheureux, mais nullement coupables. Il eſt impoſſible de concevoir qu'une cauſe qui nous tiendroit perpétuellement ſous les liens de la néceſſité, nous inſpirât du regret de lui avoir cédé pendant qu'elle nous fait ſentir que nous n'avons pu lui réſiſter. Mais Collins ſuppoſe-t-il qu'elle ne veut pas (cette cauſe) que nous ſentions ſa force irréſiſtible ? En agiſſant ſous ſon impreſſion, nous nous croirons exemts de toute néceſſité, & libres ; j'en conviens. Mais les reproches, les remords qui naîtront à l'occaſion de quelqu'une de nos actions mauvaiſes, ſeront donc liés néceſſairement avec l'idée de la liberté. Ce qui démontre contre Collins que les remords & le repentir ſuppoſent & l'idée, & la conſcience de l'exemption d'une néceſſité fatale dans notre volonté.

La ſixième & la derniére objection que Collins ſe propoſe, n'a qu'un unique objet, c'eſt-à-dire, que ſous la fatalité, l'inſtant de la mort & la maniére en eſt p. 200.

Comment prouve-t-il donc par cette vérité, que César n'a pu mourir que dans le Sénat, de la maniere, & dans le tems précis où il a été assassiné ?

p. 203. Je ne dirai rien du Chapitre IX. où il
p. 229. traite des opinions des Sçavans sur la liberté ; ni du dixiéme où il conclut son ouvrage avec la mauvaise foi que je lui ai deja si justement reprochée ; c'est-a dire, en prétendant allier la nécessité morale avec la necessité absolue : un examen approfondi de ces deux Chapitres m'engageroit dans des redites très-inutiles, & très-fatigantes pour le Lecteur & pour moi.





SECOND SUPPLÉMENT.

Réfutation du Traité de la Liberté de M. de Fontenelle.

CE petit Traité a cela de particulier, qu'on y pousse plus loin que dans aucun ouvrage composé contre la liberté l'abus de la méthode des abstrations. Il est si court, qu'il seroit ridicule de le réfuter par extraits. Je me détermine donc à la donner tout entier, & à entremêler mes réflexions, qui seront, je l'espère, le contre-poison de la doctrine détestable qu'on y enseigne. Il commence ainsi.

Nouvelles libertés de penser.

On transcrit tout ce Traité.

PREMIÉRE PARTIE.

Texte de M. F.

« On suppose toujours la liberté des » hommes & la prescience de Dieu sur » les actions libres des hommes, & la » difficulté n'est que d'accorder ensemble » ces deux choses là; cependant ni l'une » ni l'autre n'est pas trop prouvée, » peut-être même s'embarrasse-t-on d'u» ne question dont les parties ne sont pas » vraies. Je prends la chose de plus loin, » & j'examine premiérement, si Dieu

P. III. Sujet de la premiére Partie : si Dieu peut prévoir les actions des causes libres.

» peut prévoir les actions des causes li-
» bres ; & en second lieu, si les hommes
» le font. »

Question ridicule. F. eût dû demander si Dieu les voit.

M. de F** ne prend pas la chose d'assez loin. Il devoit examiner si Dieu peut voir les actions libres au moment où elles sont faites. Il n'auroit pas hésité à convenir non-seulement que le Créateur peut voir le développement présent de ma liberté, mais qu'il le voit. Or, la vision de tout ce qui se fait actuellement dans le monde ne peut commencer en Dieu au moment présent, parce qu'il n'y a point de succession dans l'Etre invariable. Il auroit conclu que Dieu voit de toute éternité tout ce qui se passe dans ce monde au moment présent. Et il eût conçu que les hommes comparant cette vision éternelle avec le tems antérieur au moment présent, l'appellent prescience sous ce point de vue. Il devoit encore aller plus loin. Il devoit saisir une différence essencielle entre la manière dont Dieu voit les caractères que je trace actuellement, & la façon dont je les vois moi-même. Moi, je ne les vois pas, parce que je les veux voir ; mais par l'impression que la lumière fait sur mes yeux, & par la modification que Dieu opère sur mon ame ; car c'est lui qui m'en donne la perception,

Comment la vision du présent en Dieu, differe de la maniére dont nous voyons les objets.

p. 112.

au lieu que Dieu ne peut voir le présent, ou les caractères que je trace, par aucune impression faite sur lui, soit par ces caractères mêmes, soit par ma volonté de les tracer. Laissons-le continuer.

Texte de M. de F.

« Sur la première question, je dis que » j'appelle prescience toute connoissance » de l'avenir. »

« La nature de la prescience de Dieu » m'est inconnue. Mais je connois celle » des hommes, par laquelle » je peux juger de celle de Dieu, par- » ce qu'elle est commune à Dieu & à » tous les hommes. »

F. veut que la prescience [illegible] [illegible], soit la même en Dieu & en l'homme.

On vient de voir que la prescience est très-connue. C'est la vision éternelle du présent, comparée au tems antérieur au même présent. On connoît d'ailleurs une chose quand on sait en quoi elle differe des propriétés que nous connoissons en nous-mêmes. Or, nous observons une différence bien marquée entre notre manière de voir, & la vision divine. Nous sommes passifs dans notre manière de voir; la vision de Dieu est active. Nous commençons à voir quand l'objet commence à se montrer; la vision d'un objet est éternelle en Dieu. Il est

On la définit

donc faux que Dieu ait des maniéres de connoître communes avec notre façon de voir. L'actif & le passif ne pouvant fonder un rapport de ressemblance entre eux.

Texte de M. de F.

Ibid.

« Les Astronomes prévoyent infailliblement les éclipses, Dieu les prévoit » aussi. »

F. tire la preuve de son paradoxe de la science de l'Astronome.

« Cette prescience de Dieu, & cette » prescience des Astronomes, conviennent en ce que Dieu & les Astronomes connoissent un ordre nécessaire & » invariable dans le mouvement des corps » célestes, & qu'ils prévoyent par conséquent les éclipses qui sont dans cet » ordre-là. »

Fausseté du parallèle entre Dieu & l'Astronome.

Nulle convenance entre la prévision des éclipses en Dieu, & la prédiction des mêmes éclipses par un Astronome. Dieu connoît les loix qu'il a posées pour le cours des astres; & les conséquences de ces loix dans tous les aspects futurs & possibles de ces mêmes astres, par la connoissances de ses decrets; & ce n'est ni par induction, ni par calcul. L'Astronome ne connoît ces loix que par les résultats des observations faites avant lui par d'habiles gens, & comparées à ses propres observations, il procède par voie

de calcul, par voie de raiſonnement & de conſéquence. Premiére différence. Dieu voit éternellement les aſpects & le cours des aſtres en ce jour 24 Janv. 1760; & il voit éternellement quels ſeront ces aſpects & ce cours en 2760. L'Aſtronome ne voit point actuellement l'état du ciel, & encore moins celui du ciel dans 1000 ans d'ici; & ce qu'il voit, il le voit paſſivement & non activement, comme Dieu.

La maniére de raiſonner de M. de F. ici a cet air de clarté, qu'il ſçavoit répandre ſur les matiéres les plus compliquées & les plus abſtraites qu'il traitoit. C'eſt qu'il ne fait que déduire les conſéquences de deux principes aſſez généralement avoués; mais qui n'ont jamais été approfondis, & qui méritoient de l'être, parce qu'ils ſont très-louches; mais les conſéquences qu'en tire M. de F** en ſont aſſez clairement déduites.

Deux principes peu exacts, & dont M. de F. abuſe.

L'un de ces principes eſt que le cours de toutes les choſes dans l'ordre néceſſaire, comme dans le mouvement des aſtres, eſt réglé par les loix générales de la nature.

L'autre, que Dieu ne voit le cours néceſſaires des choſes (des aſtres, par exemple) que dans ſes decrets.

Or, une des cauſes les plus fréquen-

tes & les plus dangereuſes de nos erreurs philoſophiques, c'eſt que l'on ſuit les conſéquences, qu'un autre tire de principes vulgairement reconnus de tout le monde, ſans ſe donner la peine de diſcuter ces mêmes principes; de les mettre à la coupelle de la raiſon, pour diſcerner ce qu'ils renferment de pur or.

Comment on abuſe du ſecond de ces principes.

A l'égard du ſecond principe ſur lequel M. de F** s'eſt repoſé, j'ai fait voir, en réfutant Collins, que ſi le Créateur ne voyoit que dans ſes decrets le cours de la lune, par exemple, il ſçauroit ſimplement quel eſt le cours de cet aſtre; mais il ne le verroit pas. En ſentant ſa toute-puiſſance, il ſçauroit que ſes decrets ſont exécutés, mais il n'en verroit pas l'exécution. Ainſi un Roi qui donna hier un ordre ſecret pour aujourd'hui, ordre uniquement dépendant de la fidélité du Miniſtre qu'il en a chargé, & dont il connoît la ponctualité inviolable, eſt aſſuré que ſon ordre eſt exécuté; mais il n'en voit pas l'exécution. Prenons un exemple encore plus frappant. Un aveugle qui veut faire un mouvement du bras, l'étendre en avant, ſent qu'il eſt obéi par ſon bras; (c'eſt plus encore que de le ſçavoir) mais il ne voit pas le mouvement de ſon bras. Or, telle eſt l'idée que nous donne

de la Divinité ce second principe que j'examine. Il nous porte à croire que Dieu a formé des créatures invisibles pour lui-même, qu'il ne sçait qu'elles existent au tems qu'il leur a marqué, & telles qu'il les a voulues, que parce qu'il a la conscience de l'efficacité de sa volonté, si je puis parler ainsi. Et c'est cette idée que Moïse a voulu écarter, lorsqu'il dit que Dieu vit que toutes les choses auxquelles il avoit donné l'existence étoient, bonnes. Expression d'une grande profondeur, & que j'ai néanmoins souvent entendu traiter d'ineptie par ces impies qui ne sçavent pas ménager les termes.

Différence qu'on met mal à propos entre la maniére dont Dieu voit les choses nécessaires, & celle dont il voit nos actes libres.

A la vérite je ne crois pas qu'un seul homme au monde osât nier que Dieu ne voye les objets en eux mêmes, & voulût disconvenir du vice que je reproche à ce second principe. Mais néanmoins il est très-vrai que la plupart des Philosophes trouvent une très-grande différence, lorsqu'ils comparent la vision divine par rapport aux événemens dépendans des decrets absolus, à la maniére dont Dieu voit les volontés libres des hommes, parce qu'ils croient voir comprendre comment Dieu voit les événemens nécessaires, en rapportant sa vision à la conscience de l'efficacité de ses decrets. C'est

pourtant, comme nous le verrons en continuant d'examiner l'Ouvrage de M. de F. la même chose.

En quel sens le second principe est exact.

Enfin ce même principe est néanmoins très-exact dans un sens, parce que par le même acte de toute-puissance Dieu créé, & veut voir ce qu'il a créé. Il est donc vrai que Dieu voit par ses decrets. M. de F. abuse de ce principe, en ce qu'il prétend que Dieu voit dans les loix générales de la nature la *futurition* des éclipses, comme l'Astronome les prédit en calculant d'après ces mêmes loix, qui sont des decrets de Dieu.

Ce qu'il y a de louche dans le premier principe.

Le premier principe est vrai dans sa généralité; mais la façon de le saisir est le plus souvent équivoque; la plupart des Philosophes croyent que les loix du mouvement sont nécessaires. Les Cartésiens (M. de F** est le dernier des Physiciens de cette secte philosophique) réglent leurs idées sur la nécessité de ces loix, par rapport à la constitution & à l'arrangement des tourbillons. La plupart des Newtoniens croyent de même que les principes de leur maître sont nécessaires. Je crois que l'on verra avec plaisir dans la troisième Partie de cet ouvrage que ces prétensions sont insoutenables. Les Cartésiens & les Newtoniens sont cependant

d'accord avec le P. Malebranche, & considèrent les loix de la nature, comme des loix universelles & abstraites. A les entendre, on croiroit que les corps célestes connoissent ces loix, & qu'ils s'arrangent d'eux-mêmes conformément à ce qu'elles prescrivent, selon les aspects où ils sont les uns à l'égard des autres. J'ai démontré dans la seconde partie de cet ouvrage que ces loix s'exécutent elles-mêmes dans la derniére précision, & dans les plus petits détails.

Les loix générales du ciel portent leur exécution en particulier & à chaque instant sur ces aspects donnés des planettes.

Laissons les tourbillons sur lesquels nous ferions légitimement les mêmes raisonnemens que nous allons proposer, si M. F** vivoit; & examinons dans le systême de l'attraction, comment nos Philosophes pensent ordinairement de la vision du cours des astres de la part de Dieu. On nous dit que Dieu voit ce cours par le moyen des deux loix sur lesquelles la nature de la courbe décrite par chaque planette est déterminée; & que c'est ainsi qu'il voit quel sera le cours de la lune le 25 Janvier 1760. Quand on pense ainsi, il est tout naturel de comparer, comme fait M. de F***, la science astronomique de Dieu avec celle de nos Astronomes. De la connoissance abstraite & universelle des deux loix du ciel, Dieu & l'hom-

me, selon ces Messieurs, déduisent, Dieu sans peine, & l'Astronome par des calculs pénibles, quel sera l'état précis du ciel d'aujourd'hui en mil ans. Mais j'ai démontré que cet état du ciel sera exécuté ce jour-là par l'efficace de la volonté de Dieu. Il faut donc conclure que Dieu voit l'état du ciel le 25 Janvier 1760, non par l'induction d'une loi abstraite ; mais dans l'exécution de cette même loi. Ce qui fait évanouir tout le spécieux du parallèle que fait ici M. de Fontenelle. D'où dépend l'exécution de cette loi ? des aspects où les planettes se trouveront ce jour-là. Les aspects des planettes doivent donc être donnés pour l'exécution de la loi : Donc Dieu voit les révolutions exactes de toutes les planettes pour le jour que nous venons de déterminer par la vue des aspects où seront ces planettes ce jour même : donc c'est sur le vu de ces aspects que ce jour-là les loix du ciel auront leur exécution précise. Nous pouvons après ces observations préliminaires continuer d'écouter M. de F.

Texte de M. de F.

Ibid. & 113. Seules différences que F. recon-

« Ces présciences différent premiérement en ce que Dieu connoît dans les » mouvemens célestes l'ordre qu'il y a

» mis lui-même, & que les Astronomes
» ne sont pas les auteurs de l'ordre qu'ils
» y connoissent. »

« Secondement, en ce que la prescien-
» ce de Dieu est tout à fait exacte, &
» que celle des Astronomes ne l'est pas;
» parce que les signes des mouvemens
» célestes ne sont pas si réguliérs qu'ils
» le supposent, & que leurs observations
» ne peuvent pas être de la premiére
» justesse. »

noît entre la prescience divine, & les prédictions des Astronomes.

« On n'y peut trouver d'autres conve-
» nances, ni d'autres différences. »

Nous avons déja vu plusieurs de ces différences. L'Astronome pourroit connoître par le calcul l'état du ciel au 25 Janvier 1760; mais cette connoissance est fort différente de la vue de cet état; vue qu'il n'aura jamais. Au lieu que la connoissance de Dieu à l'égard du même objet, est la vue même actuelle de cet état. Que ce même Astronome eût calculé l'état du ciel pour aujoud'hui, ou le mouvement de la comette qui vient de se faire voir, je demande si la connoissance qu'il auroit tiré de ces calculs, du mouvement de la lune, ou de la comette, est la même chose que la vue de ce mouvement, quand il observera ce soir la lune ou la comette. Si nous comparions

Il y en a bien d'autres.

Texte de M. de F.

p. 114. Fausse précision.

« En effet, si la prescience ne se trou-
» voit qu'où se trouve la puissance, il
» n'y auroit aucune prescience dans les
» Astronomes sur les mouvemens célestes, puisqu'il n'y ont aucune puissance. Ainsi Dieu n'a pas la prescience en
» qualité d'Auteur de toutes les choses;
» mais il l'a en qualité d'Etre qui connoît
» l'ordre qui est en toutes choses. »

On en fait voir la fausseté.

L'Etre qui voit par son activité propre, voit toutes choses en qualité de Créateur : au lieu que l'artisan ne voit point son ouvrage en vertu de son art, ni par le travail qu'il y met. De plus la vue de l'Univers en Dieu n'est point celle d'un ordre abstrait, telle que celle du Mathematicien qui soumet le cours des astres au calcul, & détermine non la *futurition* d'un eclipse, mais la simple possibilité de cette eclipse. S'il lui plaisoit par exemple de continuer ses ephemerides jusqu'à l'an 2760, il ne sçait pas si le monde sera tel qu'il doit être cette année-là; mais il pourroit démontrer que supposé qu'il ait plu au Createur de continuer jusqu'à ce terme l'ordre primitif des astres, telle eclipse arrivera en 2760 ; ou qu'il n'y aura aucune eclipse visible cette

année-là. Il n'a donc en aucune façon la vision de tel état futur du ciel en 2760; il voit simplement la possibilité de cet état, supposé le bon plaisir de Dieu. Il est vrai que si Dieu lui révéloit que dans ses decrets le cours des choses doit aller au-delà de mille ans; il prédiroit sûrement l'état du ciel, non qu'il le vît arrivé; mais parce qu'il en seroit certain par une révélation divine. En quoi M. de F** peut-il donc comparer la prescience de Dieu, avec l'espèce de très-foible prévision des Astronomes?

Texte de M. de F.

« Il ne reste donc qu'à remplir la deu- » xième différence qui est entre la pres- » cience de Dieu, & celles des Astro- » nomes. Il ne faut pour cela que suppo- » ser les Astronomes parfaitement ins- » truits de l'irrégularité des mouvemens » célestes, & les observations de la der- » niére justesse. Il n'y a nulle absurdité à » cette supposition. »

p. 114. & 115.

F. tente de remplir sa seconde différence.

« Ce seroit donc avec cette condition, » qu'on pourroit assurer, sans témerité, » que la prescience des Astronomes sur » les éclipses, seroit précisément égale à » celle de Dieu, en qualité de prescience. » Donc la prescience de Dieu sur les

...ence divi-
... d'un Astronome
... e voudra, & dont
... infaillibles. Premiere-
... que l'Astronome tiendroit de
... Lunes, & Dieu n'est re-
... es qu'à lui. Seconde-
... le resultat des calculs de
... abstraction, la-
... que l'évenement
... n'arrive pas; &
... du calcul que
... certitude
... conse-
... Li-
... Astronome sur la
... la vue
... Come-

…s s'occupent à présent de
…oit ! sur la route qu'ils
… combinent des si-
… ·viner l'orbite
… , mais il
…cl de sa
… voit
… don-
…mparer
… qui suit
… ; avec la
… , l'une étant paf-
… moyens que l'hom-
… ; l'autre étant active &
…de tous moyens. Comment
…roit-on, avec quelque fonde-
… , égaler la prescience divine à la
…vision d'un futur que l'Astronome ne
voit jamais.

Texte de M. F.

« Or, il est certain que quelqu'habile » que fussent les Astronomes, ils ne pour- » roient pas prévoir les éclipses, si le so- » leil ou la lune pouvoient quelquefois se » détourner de leur cours indépendamment » de quelque cause que ce soit, & de » toute règle. » P. 115 & 116. Induction que tire F.

« Donc Dieu ne pourroit pas non » plus prévoir les éclipses ; & ce défaut

» éclipses, ne s'étendroit pas à des cho-
» ses où celle de l'Astronome ne pour-
» roit s'étendre, »

Il y échoue. Quand on admettroit, comme on le pourroit effectivement admettre, que Dieu instruisît parfaitement l'Astronome de l'irrégularité apparente des mouvemens célestes, quand on pousseroit plus loin encore cette hypothèse, en supposant que Dieu lui révèle combien de tems doit durer l'ordre établi pour les corps célestes, & la durée de ces mêmes corps, jamais on ne pourroit comparer la prescience divine avec les prédictions d'un Astronome autant instruit qu'on le voudra, & dont les calculs seroient infaillibles. Premiérement, parce que l'Astronome tiendroit de Dieu ses connoissances, & Dieu n'est redevable des siennes qu'à lui. Secondement, parce que le résultat des calculs de l'Astronome seroit une abstraction, laquelle seroit vraie, soit que l'événement prédit arrivât, ou qu'il n'arrivât pas; & ce ne seroit pas en vertu de son calcul que l'Astronome auroit une pleine certitude de l'événement calculé, mais conséquemment à la révélation divine. Il seroit donc faux que l'Astronome eût la prescience de cet événement, qu'il le vît dans l'avenir, comme Dieu le voit. Com-

bien d'Aſtronomes s'occupent à préſent de la comette qui paroît ! ſur la route qu'ils lui ont vu décrire, ils combinent des ſignes abſtraits pour en deviner l'orbite entiére. Dieu ne calcule point, mais il règle la comette par l'acte éternel de ſa puiſſance ; & par le même acte, il voit l'exécution de l'ordre éternel qu'il a donné à cet aſtre. Enfin on ne peut comparer la vue actuelle d'un Aſtronome qui ſuit de l'œil le cours de la comette ; avec la viſion actuelle de Dieu, l'une étant paſſive & dépendante de moyens que l'homme n'a pas établis ; l'autre étant active & indépendante de tous moyens. Comment donc pourroit-on, avec quelque fondement, égaler la preſcience divine à la préviſion d'un futur que l'Aſtronome ne voit jamais.

Texte de M. F.

« Or, il eſt certain que quelqu'habile » que fuſſent les Aſtronomes, ils ne pour» roient pas prévoir les éclipſes, ſi le ſo» leil ou la lune pouvoient quelquefois ſe » détourner de leur cours indépendament » de quelque cauſe que ce ſoit, & de » toute règle. » P. 115 & 116. Induction que tire F.

« Donc Dieu ne pourroit pas non » plus prévoir les éclipſes ; & ce défaut

» de prefcience en Dieu ne viendroit non » plus que d'où viendroit le défaut de » prefcience dans ces Aftronomes. »

Elle eft fauffe.

Je rejette cette induction avec la plus grande affurance, parce que j'ai nié le parallèle qu'on a fait de la prefcience divine avec la fcience de l'Aftronome. Cette fcience humaine eft dûe aux impreffions que le foleil & la lune ont faite fur l'obfervateur. Or, fi la caufe de ces connoiffances n'eft fixe, n'eft pas établie fur des principes certains; fi le foleil & la lune ne fuivent pas un cours néceffaire; fi enfin l'un ou l'autre de ces aftres peut changer arbitrairement, comme ils le peuvent, fous le bon plaifir de Dieu; il eft évident que l'Aftronome auroit tort de conclure de fes obfervations paffées, que tel jour le foleil & la lune feront en conjonction. Car, comme je l'ai déja obfervé, la prédiction de l'Aftronome n'eft qu'une conclufion de ce qu'il a obfervé du cours des aftres appliquée à ce qui s'en doit écouler; & cette conclufion n'eft pas la vifion de l'état du ciel au tems où l'Aftronome l'affigne. Au lieu que Dieu ne conclut pas de ce qui s'eft paffé du cours des aftres, qu'elle en doit être la portion aujourd'hui, il le voit. Ce n'eft point par l'impreffion que ces deux aftres font

ſur la ſubſtance divine, que Dieu les voit ; c'eſt par ſon activité propre : donc ſuppoſât-on dans ces aſtres (comme Origene l'a penſé) une volonté libre qui en dirige le cours, & qui a le pouvoir de le régler ſur d'autres principes que ceux que ces aſtres ont ſuivis juſqu'à préſent, l'impreſſion réſultante de leur mouvement ſeroit toujours nulle ſur la Divinité. Que ce mouvement fût néceſſaire ou libre, Dieu ne le verroit par aucune modification opérée en lui du dehors : donc les qualités de ce mouvemens, ſa contingence ou ſa néceſſité ne peuvent décider que Dieu le voye, ou qu'il ne le voye pas.

Texte de M. de F.

« Or, le défaut de preſcience dans les » Aſtronomes, ne viendroit pas de ce » qu'ils ne ſeroient pas les auteurs des » mouvemens céleſtes, puiſque cela eſt » indifférent à la preſcience, ni de ce » qu'ils ne connoîtroient pas bien les » mouvemens, puiſqu'on ſuppoſe qu'ils » les connoîtroient auſſi-bien qu'il ſeroit » poſſible : mais le défaut de preſcience » en eux viendroit uniquement de ce que » l'ordre établi dans les mouvemens céleſ» tes ne ſeroit pas néceſſaire & invariable:

p. 116. De ce que la ſuite des calculs aſtronomiques dépend de la néceſſité des mouvemens céleſtes, F. conclut que la certitude de la preſcience en dépend auſſi.

» donc de cette même cause viendroit en
» Dieu le défaut de prescience. »

« Donc Dieu bien qu'infiniment puis-
» sant, & infiniment intelligent, ne peut
» jamais prévoir ce qui ne dépend pas
» d'un ordre invariable & nécessaire. »

Cette conséquence est fausse.

M. de F. tombe donc dans le même précipice où se sont jettés Collins & son Commentateur. Il prétend, comme eux, que la vision de Dieu a une cause extérieure; qu'il ne voit le présent & le futur que par des impressions, que par des modifications faites du dehors sur sa substance. J'ai rejetté, & je rejette encore cette horrible prétension. Dieu voit ce que je veux actuellement, non par aucune impression que je fasse actuellement sur lui; mais par l'acte même qui m'a créé, & me conserve, & qui renferme le vouloir de voir ce que je suis. Cette vision de Dieu est éternelle, comme tout ce qu'il est, & je l'appelle prescience quand je la compare à un sens antérieur à celui où je me détermine. Il est évident que si Dieu me voit indépendament de toute action de ma part sur lui, que je sois un être nécessité ou libre, je suis de nullité de cause à son égard; & que ma condition ne peut ni favoriser, ni empêcher sa vision.

D'où vient le paralogisme de M. de F.

& de ses semblables ? de ce principe qu'il suppose sourdement. Otez la cause, vous annullez l'effet : *Sublatâ causâ, tollitur effectus.* Mais rien de ce qui est en Dieu n'a une cause. Cet axiome n'est donc en rien applicable à ce qui est en Dieu. L'Astronome dont nous avons tant parlé, ne verroit que le mouvement des astres ; mais il n'en verroit pas le principe. Or, qui oseroit dire que Dieu ne voit point en nous le principe de nos vouloirs; & qué dans la supposition de l'astre libre, il ne vît pas dans ce même astre le principe actif qu'il y auroit mis lui-même ? La cause de la vision de l'Astronome seroit l'impression de la lumiére. L'astre seroit pour lui ce que sont les hommes pour un Politique. Quelque connoissance que celui-ci ait de leurs mœurs, s'il prévoit un effet, ce ne peut jamais être que par conjecture : il voit bien les actions extérieures, mais le principe lui en est toujours inconnu. Jamais on ne pourra appliquer ni à l'Astronome, ni au Politique, la démonstration de la prescience que nous avons donnée. Dieu voit mes volontés actuelles ; il ne les voit point passivement, mais activement ; elles ne font aucune impression sur lui. Donc quels que soient les caractères de ma volonté, elle

ce ; & à moins qu'il ne pousse la hardiesse jusqu'à affirmer ce Paradoxe : Ou il n'y a point de causes libres, ou Dieu n'en voit point les actes au moment qu'ils sont produits, au moment où ils sont présens, il ne peut défendre l'alternative qu'il propose avec tant de confiance ; il ne peut dire : Ou il n'y a point de causes libres, ou Dieu ne prévoit point leurs actions.

Ce seroit une folie de nier la vue du libre présent.

Supposer que celui dont l'efficace sur nous nous fait voir, ne peut voir lui-même par son activité qui rend tout visible, & qui fait que nous voyons, c'est à mon avis avancer la plus grande des absurdités ; *Qui finxit oculum non considerat* ! Je défie ceux mêmes qui refusent obstinément toute autorité a nos Livres saints, de se refuser à la force de ce raisonnement.

L'exécution de nos vouloirs dans nos membres prouve que Dieu voit nos vouloirs.

Il y a si peu d'incompatibilité entre la liberté de la créature & la prescience, ou (ce qui est la même chose) la vue de nos déterminations libres dans le tems qu'elles sont faites, qu'on ne peut supposer l'homme libre, qu'on ne suppose en même-tems que Dieu voit ce que l'homme veut ; car Dieu étant chargé par les loix de l'union de l'ame & du corps d'exécuter dans nos nerfs & dans

nos muscles les ordres que notre libre arbitre donne à nos membres. Ce que je crois avoir démontré dans la plus grande rigueur ; l'exécution de nos vouloirs libres démontre que Dieu voit & nos vouloirs, & l'état de notre cerveau. Il est vrai que M. de F. avoit combattu dans un traité le systême des causes occasionnelles ; mais par des argumens si foibles, qu'il sentit probablement dans la suite que le parti qu'il avoit pris étoit insoutenable. Il est tout aussi inconcevable que mon ame ne connoissant ni les nerfs, ni les muscles qui lui appartiennent, ne connoissant en aucune façon la manière de les mouvoir, ne pensant en aucune manière à discerner les nerfs qui doivent jouer pour tracer les caractères que j'écris actuellement, & n'ordonnant rien de précis à ces nerfs, à ces muscles, à ce qui les met en action, soit la cause physique & immédiate des mouvemens que j'exécute en écrivant qu'il est impossible de penser que l'Univers est produit & gouverné sans sagesse & sans dessein.

Texte de M. de F.

« Mais sur quel principe pourroit-il » prévoir les actions d'une cause que p. 117 & 118.

F. donne à la prescience des actes libres, un autre principe qu'à celle des choses nécessaires.

» rien ne pourroit déterminer nécessaire-
» ment ? Le second principe de prescience
» qui devroit être différent de l'autre,
» est absolument inconcevable ; & puis-
» que nous en avons un qui est aisé à
» concevoir, il est plus naturel, &
» plus conforme à l'idée de la simplicité
» de Dieu de croire que ce principe est
» le seul sur lequel toute la prescience est
» fondée.

Quoiqu'aveugles à l'égard de ce qu'est Dieu, comment nous inférons qu'il voit tout.

Nous sommes à l'égard de Dieu ce que les aveugles sont aux nôtres. Ceux-ci sçavent que nous voyons ; mais ils ne peuvent comprendre comment nous voyons ; nous sçavons de même que Dieu voit toutes choses par une activité qui lui est propre, & que nous, nous sommes passifs dans toutes nos perceptions, & nous ne pouvons comprendre ce que c'est que voir par une activité intérieure. Comprenons nous-même comment Dieu nous fait voir ? Comment il opère sur nous la sensation de couleur, &c ? A cet égard nous sommes satisfaits, quand nous pensons que nous connoissons dans la volonté divine la souveraine efficacité ; & qu'il éclaire pour nous les objets, uniquement en voulant qu'ils nous soient connus. De même à plus forte raison nous pensons que Dieu voit

tout ce qui eſt par le ſeul vouloir ; & comme nous ne reconnoiſſons point en lui d'autre principe que l'efficace de ſa volonté pour voir tous les mouvemens phyſics & néceſſaires qui s'operent actuellement dans le ciel, ſur la ſurface du globe terreſtre, & dans tout l'intérieur de ce globe ; nous n'en connoiſſons point de différent de la diviſion de toutes les volontés libres qui agiſſent actuellement dans tous les hommes & dans tous les eſprits. Les cauſes ſecondes, ni les néceſſaires, ni les libres, ne ſe font point connoître au Créateur par des émanations qui atteignent la ſubſtance divine. M. de F. doutoit-il que Dieu ne voye nos ſubſtances ſpirituelles, nos ames ? Concevoit-il même comment un être ſimple eſt viſible à un autre être ſimple ? non. Cependant il n'en pouvoit douter ; d'où vient ſe flate-t-il donc de démontrer que les volontés libres ne peuvent être prévues ? de ce ſeulement qu'il ne concevoit pas comment cela pourroit être ? C'eſt l'unique argument auquel je m'étois reſtreint, lorſque dans le cours des trois Parties de cet ouvrage, je trouvois en mon chemin des objections tirées de la preſcience, je le jugeois péremptoire & victorieux. Les efforts que m'ont fait faire

Collins & M. de F. m'ont fourni de nouvelles vues, pour prouver la réalité de la prescience divine, par l'aveu formel que font tous les hommes, que Dieu voit généralement tout ce qui est présent.

Texte de M. de F.

p. 118. « Il n'est point de la grandeur de

Faux moyen proposé par F. » Dieu de prevoir des choses qu'il auroit » faites lui-même de nature à ne pouvoir » être prevues. »

Non, mais la grandeur de Dieu lui permet elle de créer des choses invisibles pour lui. Voilà le point. Avant de parler de prescience, il faut sçavoir si les actes libres de l'homme seroient vus de Dieu dans le tems même où ils sont produits ; & examiner s'il est de la dignité de créer des êtres intelligens dont les actes lui seroient inconnus au moment que ces êtres les exécutent. Ce qui renferme deux questions, une de fait, & l'autre de droit. Que Dieu voye les actes libres au moment qu'ils sont opérés, c'est une question de fait dont personne ne doutra jamais ; qu'il puisse créer une substance spirituelle, telle qu'il lui fût impossible de voir ce qu'elle opère au moment où elle opère, tout l'Univers se déclarera nettement pour la négative.

Mais la viſion du préſent eſt éternelle en Dieu : donc s'il eſt de la grandeur de Dieu de voir les actes libres des créatures au moment qu'ils ſont produits, il eſt de ſa grandeur de les voir éternellement, & d'en avoir la preſcience.

Qu'entend M. de F. par ces êtres inviſibles par leur nature à celui qui nous rend viſible tout ce qu'il fait ? D'où viendroit cette inviſibilité ? ou d'un défaut en Dieu, ou d'un défaut de ces mêmes créatures. D'un défaut en Dieu ! qui oſeroit le penſer ? qui pourroit imaginer quelque défaut dans une activité opérante par le ſimple vouloir ? D'un défaut dans la créature ? cela ne peut être encore. Car rien dans la créature ne pouvant être cauſe de la perception divine, nulle qualité créée ne peut faire que Dieu voye, ni qu'il ſoit aveugle : donc la liberté dans nos vouloirs ne pourroit empêcher que Dieu ne les vît, & dans le moment où ils ſe déployent, & durant l'éternité. Si la lumiére manque à un objet, il eſt inviſible pour nous. Si nos yeux ſont totalement viciés, nous ne pouvons le voir à quelque jour qu'il ſoit préſenté. Ainſi un objet eſt inviſible pour nous, ou par le défaut de la lumiére de l'objet, ou par le défaut de notre organe de la

viſion, parce que nous ſommes paſſifs ſous toutes nos perceptions. Dieu eſt au contraire ſouverainement actif dans ſa maniére de voir. Donc nul défaut de ſa part, ni de la part de la créature, ne peut l'empêcher de voir. Donc une créature, qui de ſa nature ſera inviſible au Créateur, eſt une chimère. Donc l'axiome de M. de F. eſt faux.

SECONDE PARTIE.

Texte de M. de F.

Ibid. « Il ne faudroit donc point ôter la » liberté aux hommes pour conſerver à » Dieu une preſcience univerſelle; mais » il faudroit auparavant ſçavoir ſi l'hom» me eſt libre en effet. »

Il eſt certain qu'il vaudroit mieux travailler à avilir la créature, que de s'obſtiner à dégrader le Créateur.

Texte de M. de F.

« Examinons cette deuxième queſtior » en elle-même, & ſur ſes principes eſſen» ciels, ſans même avoir égard au ſenti» ment que nous avons de notre liberté » & ſans nous embarraſſer de ſes conſé» quences. »

Je trouverois tout auſſi bon le diſcour d'un homme qui me propoſeroit de tra

vailler à me démontrer mon existence à moi-même, en écartant le sens intime de mon existence. Je lui répondrois qu'il veut me restraindre à la méthode des abstractions, & à me prouver, par des raisonnemens métaphysiques, que j'existe. Or, Dieu excepté, l'existence de quoique ce soit ne peut être démontré par des raisons métaphysiques. J'en dis de même à M. de F. Il se propose d'examiner la question de la liberté par ses principes essenciels, & il en écarte le principe essenciel; je veux dire le sens intime de notre liberté. Je dis le principe essenciel, parce que c'est le seul d'où l'on puisse conclure l'existence de la liberté en nous; les autres principes réduits à des notions métaphysiques, décideroient tout au plus si la liberté est possible ou non, & point du tout, qu'elle est, ou qu'elle n'est pas en nous.

Texte de M. de F.

« Voici ma pensée. »

« Ce qui est dépendant d'une chose a Ibid & 119.
» certaines proportions avec cette même
» chose-là, c'est-à-dire, qu'il reçoit des
» changemens, quand elle en reçoit, se-
» lon la nature de leur proportion. »

« Ce qui est indépendant d'une chose,

» n'a aucune proportion avec elle ; en
» forte qu'il demeure égal , quand elle
» reçoit des augmentations & des dimi-
» nutions. »

J'ai conclu de ce fecond principe, que les actions des créatures n'ayant aucune influence fur la fcience divine, qu'elles foient libres ou non, la fcience divine n'en peut fouffrir aucune variation. Nous allons voir un alliage bien fingulier de Phyfique & de Métaphyfique, manié par une Dialectique tout-à-fait étrange.

Texte de M. de F.

p. 119 & 120.

Trois fuppofitions de M. de F.

« Je fuppofe avec tous les Métaphyfi-
» ciens, 1°. que l'ame penfe felon que
» le cerveau eft difpofé, & qu'à de cer-
» taines difpofitions matérielles du cer-
» veau, & à de certains mouvemens qui
» s'y font, répondent certaines penfées
» de l'ame ; 2°. que tous les objets même
» fpirituels auxquels on penfe, laiffent
» des difpofitions matérielles, c'eft-à-dire,
» des traces dans le cerveau ; 3°. je
» fuppofe encore un cerveau où foient
» en même-tems deux fortes de difpofi-
» tions matérielles, contraires, & d'é-
» gales forces ; les unes qui portent
» l'ame à penfer vertueufement fur un
» certain fujet, les autres qui la portent
» à penfer vicieufement.

» Cette suppofition ne peut être refu-
» sée : les dispofitions matérielles con-
» traires se peuvent aisément rencontrer
» ensemble dans le cerveau au même
» degré, & s'y rencontrent même né-
» cessairement toutes les fois que l'ame
» délibère, & ne sçait quel parti pren-
» dre.

Deux vraies restreintes aux occasions de nos pensées.

Il y a de grands défauts dans l'exposé de ces trois suppositions que M. de F. propose comme les Géomètres font des demandes. La premiére de ces suppositions est vraie; mais elle n'est d'aucun usage dans une discussion où il s'agit de nos volontés, & non de nos pensées. M. de F. pousse ici les principes des Cartésiens au-delà des prétensions de M. Descartes, il comprend nos vouloirs dans nos pensées. Ils deviennent des pensées, lorsque nous réfléchissons sur nos volontés; mais nos vouloirs & nos pensées sont aussi distingués que l'est l'actif du purement passif; & l'on ne peut nier que nous ne nous attribuïons nos vouloirs, & que nous ne rapportions nos pensées à une activité étrangére. Il est très-vrai que nos pensées & toutes nos perceptions nous viennent à l'occasion de quelque disposition du cerveau; mais en cela nous sommes passifs sous

la main de Dieu, quoique nous ayons pu faire usage de notre libre arbitre, pour découvrir telle ou telle pensée. Il est encore vrai qu'à l'occasion d'une pensée même spirituelle & nouvelle, un nouveau signe correspondant & matériel est déposé dans le cerveau; & c'est la seconde demande; mais la troisième ne peut être tolérée. Que veut-il dire par cet équilibre du cerveau? Prétend-il donc que nos nerfs y sont toujours en guerre, agissent & réagissent les uns contre les autres; que le nerf optique a des démêlés avec les nerfs acoustiques, ou avec ceux qui répondent à un autre sens? Prétend-il que les signes répondans à certaines pensées, combattent contre les signes qui désignent des pensées différentes ou contraires? Cette physique du cerveau est totalement inintelligible.

La troisième fausse.

Ce que l'Auteur ajoûte que l'équilibre est dans le cerveau toutes les fois que l'ame délibère, & ne sçait quel parti prendre, est contraire à l'expérience. L'anxiété, l'inquiétude, le mal-aise où l'on se trouve alors n'annonce pas beaucoup de calme, je ne dis pas dans le systême des nerfs, mais dans les principes moteurs matériels des nerfs & des muscles; car quoique le trouble soit un

Il suppose encore faussement que la délibération est liée avec l'équilibre du cerveau.

ſentiment de l'ame, il doit être lié en vertu de la premiére demande de l'Auteur à quelque trouble matériel dans le cerveau.

Il y a certainement une diſpoſition du cerveau d'où dépend la différence de la veille au ſommeil profond, de l'état de bon ſens à la folie, ou à l'imbécillité. Je propoſerai ailleurs (dans l'Analyſe des ſenſations) mes conjectures ſur cela ; mais je puis nier d'avance que ſe ſoit ni l'équilibre des nerfs, ni l'équilibre des ſignes auxquels nos penſées différentes ſont liées.

Texte de M. de F.

« Cela ſuppoſé, je dis : Ou l'ame ſe » peut abſolument déterminer dans cet » équilibre des diſpoſitions du cerveau » à choiſir entre les penſées vertueuſes, » & les penſées vicieuſes, ou elle ne » peut abſolument ſe déterminer dans » cet équilibre. »

p. 120, 121, 122.

Vérités avouées par M. de F. mais hors d'œuvre dans ſon ſyſtême.

« Si elle peut ſe déterminer, elle a » en elle-même le pouvoir de ſe déterminer, puiſque dans ſon cerveau, tout » ne tend qu'à l'indétermination, & que » pourtant elle ſe détermine. »

« Donc ce pouvoir qu'elle a de ſe

» déterminer eſt indépendant des diſpoſi-
» tions du cerveau. »

« Donc il n'a nulle proportion avec » elles. »

» Donc il demeure le même, quoi-» qu'elles changent. »

« Donc ſi l'équilibre du cerveau ſubſiſ-» tant, l'ame ſe détermine à penſer ver-» tueuſement, elle n'aura pas moins le » pouvoir de s'y déterminer quand ce » ſera la diſpoſition matérielle à penſer » vicieuſement qui l'emportera ſur l'au-» tre. »

« Donc à quelque degré que puiſſe » monter cette diſpoſition matérielle aux » penſées vicieuſes, l'ame n'en aura pas » moins le pouvoir de ſe déterminer au » choix des penſées vertueuſes. »

« Donc l'ame a en elle-même le pou-» voir de ſe déterminer malgré toutes » les diſpoſitions contraires du cerveau. »

« Donc les penſées de l'ame ſont tou-» jours libres. »

Du pouvoir que nous avons de préférer les penſées vertueuſes aux vicieuſes, il ne s'enſuit

Toute cette enfilade de conſéquences s'évanouit avec la fauſſe ſuppoſition fondée ſur l'équilibre du cerveau ; & la derniére eſt contraire à l'expérience ; car nous ſçavons très-bien que nous ſommes purement paſſifs à l'égard de nos penſées & de nos perceptions. Nous ſommes les

maîtres de chercher à nous procurer les moyens d'avoir des perceptions, mais nous les recevons, & nous ne nous les donnons pas. L'idée générale de pénſées ſous laquelle l'Auteur comprend nos vouloirs, ou du moins les attraits prévenans, rend tous ces raiſonnemens vicieux. Enfin comme l'état de bon ſens dépend de quelque diſpoſition du cerveau très-inconnue, & cependant très-différente de l'équilibre entre les ſignes qui y ſont tracés, ou entre ces ſignes & certains mouvemens des nerfs, il s'enſuit que nos vouloirs ne ſont libres que lorſque notre cerveau eſt dans cette diſpoſition auſſi certaine dans le fait, qu'elle eſt inconnue.

point que nos penſées ſoient toujours libres, p. 122.

Texte de M. de F.

« Venons au ſecond cas. » p. 122.

« Si l'ame ne ſe peut déterminer abſolument, cela ne vient que de l'équilibre ſuppoſé dans le cerveau ; & l'on conçoit qu'elle ne ſe déterminera jamais ſi l'une des diſpoſitions ne vient à l'emporter ſur l'autre, & qu'elle ſe déterminera néceſſairement pour celle qui l'emportera. »

F. donne pour un fait une fauſſe ſuppoſition.

« Donc le pouvoir qu'elle a de ſe déterminer au choix des penſées vertueuſes

» ou vicieuſes , eſt abſolument dépen-
» dant des diſpoſitions du cerveau. »

C'eſt le pouvoir de choiſir, & non le choix qui dépend d'un état inconnu du cerveau.

Texte de M. de F.

« Donc le pouvoir qu'elle a de ſe dé-
» terminer au choix des penſées vertueu-
» ſes ou vicieuſes, eſt abſolument dépen-
» dant des diſpoſitions du cerveau. »

Il ne s'agit pas du choix des penſées ou vertueuſes, ou vicieuſes, quand on traite de la liberté ; mais de ce qui décide du choix ſur des penſées vertueuſes contre des attraits vicieux ; ou ſur des attraits vicieux, contre des penſées vertueuſes.

Texte de M. de F.

Ibid & 123.

De la même cauſe d'où il tiroit la liberté de nos choix, il en conclut là non liberté.

« Donc, pour mieux dire, l'ame n'a
» en elle-même aucun pouvoir de ſe dé-
» terminer ; & ce ſont les diſpoſitions du
» cerveau qui la déterminent au vice, ou
» à la vertu. »

« Donc les penſées ne ſont jamais li-
» bres. »

« Or, en raſſemblant les deux cas, il
» ſe trouve que les penſées de l'ame ſont
» toujours libres, ou qu'elles ne le ſont

» jamais en quelque cas que ce puisse » être. »

Je tirerois, ce me semble, une conséquence plus juste de la comparaison de ces deux cas : c'est que s'ensuivant également de l'équilibre du cerveau supposé par M. de F. que l'homme est toujours libre, ou qu'il ne l'est jamais, cet état d'équilibre du cerveau n'est la cause ni de la liberté, ni de la non liberté ; nulle cause ne pouvant amener deux événemens contradictoirement opposés. Conséquence qu'il eût dû tirer.

Texte de M. de F.

« Or, il est vrai, & reconnu de tous, » que les pensées des enfans, de ceux qui » révent, de ceux qui ont la fiévre chau» de, ne sont jamais libres. » p. 123. Il suit son mauvais raisonnement.

Jamais, est trop dire à l'égard des enfans, à moins qu'il ne soit question de ceux du plus bas âge ; car aussi-bien que la plupart des fols, ils ont quelques momens lucides dans le tems où ils commencent à raisonner. L'organe d'où dépend la liberté, est vicié dans les fols, & n'est pas formé dans les petits enfans.

Texte de M. de F.

« Il est aisé de connoître le nœud de p. 123. » ce raisonnement. Il établit un principe

» uniforme dans l'ame, en sorte que le » principe est toujours ou indépendant » des dispositions du cerveau, ou tou» jours dependant; au lieu que dans l'o» pinion commune, on le suppose quel» quefois dependant, & d'autres indé» pendant. »

On lui oppose qu'il ne peut y avoir un principe uniforme dans le cerveau de la liberté & de la non liberté.

Il ne peut y avoir dans le cerveau un principe uniforme d'où dérive la veille ou le sommeil, la jouissance ou la non jouissance du bon sens. Différentes dispositions du cerveau occasionnent ces états. Il en est une par laquelle l'état de veille & de bon sens est déterminé, & qui nous donne le pouvoir d'opter entre différens partis, d'examiner les motifs d'agir, ou de ne pas agir; de comparer l'action à laquelle nos passions nous sollicitent, à la régle des mœurs, ou à l'intérêt dominant de notre cœur. Une autre disposition de cerveau nous enlève cet avantage. Voila ce que l'expérience nous apprend.

Texte de M. de F.

p. 123. 124.

Il attaque un systême que je rejette.

« On dit que les pensées de ceux qui » ont la fievre chaude, ne sont pas li» bres, parce que les dispositions maté» rielles du cerveau sont attenuées & éle» vées à un tel degré, que l'ame ne peut

» leur résister ; au lieu que dans ceux qui » sont sains, les dispositions du cerveau » sont modérées, & n'entraînent pas né» cessairement l'ame. »

Ceux qui répondent ainsi, ne connoissent guères l'expérience. Un grand Ministre fait travailler son cerveau, & le tient dans la plus grande contension pour trouver un arrangement politique très-compliqué. Mais il est un état du cerveau par lequel l'ame exerce un empire sur le cerveau lui-même ; comme il est un état du claveffin par lequel il est rendu propre à jouer toute sorte de musique ; si cet état n'est pas, comme il n'est point chez les fols, l'ame est réduite à la spontanéité pure. Je ne prends donc aucun intérêt au dénouement que M. de F. discute ici. Mais il l'attaque par des raisonnemens très-faux, & opposés à l'expérience ; & c'est la fausseté de ces raisonnemens que je dois dévoiler.

Pourquoi je rejette ce système.

Texte de M. de F.

« Mais premiérement dans ce systê- » me le principe n'étant pas uniforme, » il faut qu'on l'abandonne, si je puis » expliquer tout par un qui le soit. »

p. 124. Fausse maxime.

Il ne peut y avoir de principe uniforme de deux états de l'ame aussi différens

que la veille & le sommeil profond. Il n'y a point de nécessité d'abandonner un systême, précisément à cause qu'on en oppose un plus simple.

Texte de M. de F.

Ibid. & 125. Exemple de mechanique mal applique a la correspondance de l'ame aux mouvemens du cerveau.

« Secondement, si un poids de cinq » livres pouvoit n'être pas emporté par » un poids de six, vous concevrez qu'il » ne le seroit pas non plus par un poids » de mille livres ; car s'il résistoit au » poids de six livres par un principe in» dépendant de la pesanteur, ce prin» cipe, quel qu'il fût, n'auroit pas plus de » proportion avec un poids de mille » livres qu'avec un poids de six, parce » qu'il seroit d'une nature différente de » celles des poids. »

p. 125.

« Ainsi si l'ame résiste à une disposi» tion materielle du cerveau qui la porte » au choix vicieux, & qui, quoique » moderee, est pourtant plus forte que » la disposition matérielle à la vertu ; il » faut que l'ame résiste à cette même dis» position matérielle du vice, quand elle » sera infiniment audessus de l'autre ; par» ce qu'elle ne peut lui avoir résisté » d'abord que par un principe indépen» dant des dispositions du cerveau, & » qui ne doit pas changer par les dis» positions du cerveau. »

Ceux que M. de F. attaque ne conviendroient pas que l'on puisse comparer l'effort de la volonté contre les sollicitations occasionnées par le jeu des nerfs, à l'action d'un poids sur un autre; & je n'en conviens pas plus qu'eux. Pour écarter ces sortes de comparaisons, il est nécessaire de considérer quel est l'effet produit par l'ame, par le jeu des nerfs. Il se termine à occasionner dans l'ame du plaisir, ou de la douleur, quelque perception, ou quelqu'idée. Bornons-nous, pour le moment, à la douleur. Un nerf est ébranlé d'une certaine maniére. J'éprouve un mal cuisant. Toute l'énergie du nerf, comme cause occasionnelle, est consommée dans le caractère & dans l'intensité de ma douleur. Je la hais ce mal, je voudrois m'en délivrer; mais je ne pense pas même au nerf dont l'état violent occasionne ma souffrance. J'ignore quel est cet état violent; & en desirant de me délivrer de ma douleur, je ne pense en aucune maniére aux moyens de rétablir le nerf dans son ton naturel, qui m'est inconnu. En bonne foi est ce mon nerf qui produit en moi la haine de la douleur, & le desir de l'éteindre? & ce desir lute-t-il contre le ton forcé de ce nerf? La dou-

Rejetté par les auteurs du systême attaqué par F.

Un premier exemple qui détruit le parallèle qu'on fait

Des effets du cerveau sur l'ame, avec les loix de la statique.

leur m'est imprimée de dehors ; mais ma haine, mais le desir de me délivrer de la douleur nait de moi. Ni ma haine, ni le desir du remède n'ont aucune analogie nécessaire avec le ton inconnu de ce nerf. Le ton du nerf n'est donc point cause physique de mon aversion pour la douleur, ou du desir de m'en délivrer. Donc le nerf en question n'agit pas sur mon ame, comme un poids sur un autre.

Second exemple.

Prenons un autre exemple. J'assiste à un spectacle où il y a également de quoi charmer les yeux & les oreilles. Mais il s'agit de porter mon attention ou aux détails des beautés de la décoration, ou aux beautés de l'harmonie. J'hésite un instant. Dirai-je que le nerf optique lute contre le nerf acoustique, ou bien que mon ame est tirée d'un côté par la sensation de couleur, & de l'autre, par la sensation de son ; que ces deux sensations diverses sont aux prises l'une & l'autre, tâchent réciproquement de s'expulser de mon ame, & qu'étant en équilibre d'efforts leur effet est nul en moi ; en sorte que je neperçois ni son, ni couleur lorsque j'hésite ? Et d'où viendroit ce combat entre deux espèces de sensations très-différentes à la vérité, mais

qui n'ont rien à démêler entre elles, par cela même qu'elles n'ont aucune analogie. Ne suis-je pas accoutumé à entendre des sons en même-tems que je vois des couleurs. Qui me fait donc hésiter ? mon amour pour deux genres de bien-être. Car il est bien clair que les nerfs optiques n'attaquent point les nerfs acoustiques. Si mon ame opte pour donner son attention aux décorations, on ne peut dire que cette délibération soit l'effet combiné des efforts que les nerfs de mes yeux font contre ceux de mes oreilles : donc cette préférence n'est pas l'effet des jeux opposés des organes intérieurs de la vue & de ceux de l'ouie.

Troisième exemple moral.

Donnons un exemple en genre moral. Que je sois pressé de la faim, & sollicité vivement à déjeûner, mais que je pense en même-tems qu'il est jour de jeûne ; que je balance entre l'obéissance que je dois au précepte de l'Eglise, & le besoin de prendre de la nourriture ; un Physicien trouvera fort ridicule que j'explique mon indétermination, en disant que l'ébranlement des nerfs qui occasionne la faim, ou le besoin de prendre de la nourriture, lute contre les signes de mon cerveau auxquels le souvenir du précepte de l'Eglise est attaché ; & que dans ce

[illegible]

té physique, & l'effet de la miséricorde divine. Telle est la doctrine du grand Augustin que nos Philosophes n'entendent point, & dont ils aiment à tirer les plus fausses inductions, en comparant le surnaturel qu'ils n'entendent point du tout, avec le naturel qu'ils n'entendent guères mieux.

Texte de M. de F.

« En troisième lieu, si l'ame pouvoit » voir très-clairement malgré une disposition de l'œil qui devroit affoiblir la vue, on pourroit conclure qu'elle verroit encore, malgré une disposition de l'œil qui devroit empêcher entiérement la vision, en tant qu'elle est matérielle. » p. 126.

Un troisiéme exemple de M. de F. est vrai, mais il ne va pas au but de l'auteur.

M. de F. a raison, parce qu'il s'agit de la vision d'impressions que l'ame reçoit passivement. Elle n'est pas la maitresse de modifier la lumiére qu'elle reçoit les yeux ouverts. Mais elle sçait qu'elle a le pouvoir de vouloir fermer les yeux, ou de vouloir les tenir ouverts, de vouloir ne plus voir, ou de vouloir voir encore; elle sçait cela, parce qu'elle le sent.

Texte de M. de F.

« 4°. On convient que l'ame dépend

p. 126. F. argumente de l'impossibilité où nous sommes, de nous donner plus d'esprit que nous n'en avons.

» absolument des dispositions du cerveau » sur ce qui regarde le plus ou le moins » d'esprit. Cependant si sur la vertu ou le » vice les dispositions du cerveau ne dé» terminent l'ame que lorsqu'elles sont » extrêmes, ou qu'elles lui laissent la li» berté, lorsqu'elles sont modérées, en » sorte qu'on peut avoir beaucoup de » vertu malgré une disposition médiocre » au vice; il devroit être, qu'on peut » avoir beaucoup d'esprit malgré une » disposition médiocre à la stupidité; ce » qu'on ne peut pas admettre. Il est vrai » que le travail augmente l'esprit; ou » pour mieux dire, qu'il fortifie les dis» positions du cerveau, & qu'ainsi l'es» prit croît précisément autant que le » cerveau se perfectionne. »

On lui oppose la conviction de l'impuissance de se donner plus d'esprit, & l'entiére persuasion du pouvoir qu'on se sent de bien ou mal user de celui que l'on a.

Je le répète; je ne prens aucun intérêt à ce raisonnement, parce qu'il ne regarde que ceux pui soutiennent, si l'on s'en rapporte à M. de F. que l'état modéré des fibres du cerveau décide de notre liberté. Quant au plus ou moins d'esprit, nous sentons que nous ne sommes pas libres; mais nous sentons que nous le sommes à faire un bon ou un mauvais usage de l'esprit que nous avons.

Texte

Texte de M. de F.

« En cinquième lieu, je suppose que » toute la différence qui est entre un » cerveau qui veille, & un cerveau qui » dort, est qu'un cerveau qui dort est » moins rempli d'esprits, & que les nerfs » y sont moins tendus, de sorte que les » mouvemens ne se communiquent pas » d'un nerf à l'autre, & que les esprits » qui rouvrent une trace, n'en rouvrent » pas une autre qui lui est liée. » P. 126 & 127.

Il raisonne mal sur les causes physiques de la veille & du sommeil.

Il y a une cause qui fait que durant le sommeil les nerfs ne sont pas dans leur son harmonique, & que la communication des signes correspondans est interrompue; & cette cause très-inconnue distingue la veille du sommeil. Il y a une cause qui décide de l'empire de l'ame sur le cerveau. Nous avons promis de nous expliquer ailleurs sur ces grands objets. Dans l'anal. des sensa.

Texte de M. de F.

« Cela supposé, si l'ame est en pouvoir » de résister aux dispositions du cerveau, » lorsqu'elles sont foibles, elle est toujours » libre dans les songes, où les dispositions » qui la portent à de certaines choses Ibid. & 128.

Il continue d'attaquer un système qui ne me regarde point.

[illegible] très-libres. [illegible]
[illegible]
[illegible] pensées [illegible]
» pour la matière de délibération, je
» prends un songe où l'on délibère si l'on
» tuera son ami, ou si on ne le tuera pas,
» ce qui ne peut être produit que par des
» dispositions matérielles du cerveau qui
» sont contraires ; & en ce cas il paroit
» que, selon les principes de l'opinion
» commune, l'ame devroit être libre. »

Et par une supposition fausse.

« Je suppose qu'on se reveille, lorsqu'on » étoit résolu à tuer son ami, & que dès » qu'on est reveillé, on ne veut plus le » tuer ; tout le changement qui arrive » dans le cerveau, c'est qu'il se remplit » d'esprits, c'est que les nerfs se ten» dent. »

On donne quelqu'idée de la cause physique de la veille & du sommeil.

Je ne conviens point de cette supposition. Un regitre d'où dépend l'empire de l'ame sur la partie du cerveau, destinée à être manœuvrée selon les desirs de l'ame ; ce regitre, dis-je, est ouvert au réveil dans l'homme sensé. Cet homme a le sens intime de sa liberté ; & par ce sentiment on décide sans raisonnement, que le vouloir de tuer son ami n'étoit tout au plus qu'une spontanéité qu'on ne peut se reprocher, si même ce n'étoit pas la simple expression vocale d'un vouloir homicide.

On voit bien que tout ce discours, & la suite, ne me regarde en aucune façon. Je ne transcris ce tissu de suppositions louches, & de raisonnemens alambiqués, que parce que je me suis fait la loi de donner en entier l'ouvrage de M. de F.

Texte de M. de F.

Prodige de déraisonnement.

p. 128. 129. & 130.

« Il faut voir comment cela produit la » liberté. »

« La disposition matérielle du cerveau » qui me portoit en songe à vouloir tuer » mon ami, étoit plus forte que l'autre. Je » dis, si le changement qui arrive à mon » cerveau fortifie également toutes les » deux, elles demeurent dans la même » disposition où elles étoient. L'une restant » par exemple, trois fois plus forte que » l'autre (le Géomètre est ici en défaut) & » vous ne sçauriez concevoir pourquoi » l'ame est libre quand l'une de ces dispo- » sitions a dix degrés de force, & l'autre » trente ; & pourquoi elle n'est pas libre, » quand l'une de ces dispositions n'a qu'un » degré de force, & l'autre que trois. »

« Si ce changement du cerveau n'a » fortifié que l'une de ces dispositions, il » faut pour établir la liberté, que ce soit » celle contre laquelle je me détermine, » c'est-à-dire, celle qui me portoit à vou-

» loir tuer mon ami, & alors vous ne » ſçauriez concevoir pourquoi la force » qui ſurvient à cette diſpoſition vicieuſe » eſt néceſſaire, pour faire que je puiſſe » me déterminer en faveur de la diſpoſi- » tion vertueuſe qui demeure la même ; » ce changement paroît plutôt un obſtacle » à la liberté. Enfin s'il fortifie une diſpo- » ſition plus que l'autre, il faut encore » que ce ſoit la diſpoſition vicieuſe, & » vous ne ſçauriez concevoir non plus » pourquoi la force qui lui ſurvient, eſt » néceſſaire pour faire que l'une puiſſe » faire embraſſer l'autre qui eſt toujours » la plus foible, quoique plus forte qu'au- » paravant. »

J'ai bien mauvaiſe opinion de la diſpoſition où étoit le cerveau de M. de F. quand il écrivoit cette longue tirade. Je confeſſe qu'elle eſt abſolument inintelligible pour moi. J'imaginerois qu'ici le manuſcrit dont l'Imprimeur s'eſt ſervi étoit très-défectueux.

Texte de M. de F.

Il ſe fait une objection que je ne lui ferois jamais. p. 130 & 131.

« Si l'on dit que ce qui empêche pen- » dant le ſommeil la liberté de l'ame c'eſt » que les penſées ne ſe préſentent pas à » elle avec aſſez de netteté & de diſtinc- » tion ; je réponds que le défaut de netteté

» & de diſtinction dans les penſées peut
» ſeulement empêcher l'ame de ſe déter-
» miner avec aſſez de connoiſſance, mais
» qu'il ne la peut empêcher de ſe déter-
» miner librement, & qu'il ne doit pas ôter
» la liberté, mais ſeulement le mérite
» ou le démérite de la réſolution qu'on
» prend. »

« L'obſcurité & la confuſion des pen-
» ſées fait que l'ame ne ſçait pas aſſez ſur
» quoi elle délibère, mais elle ne fait pas
» que l'ame ſoit entraînée néceſſairement
» à un parti; autrement ſi l'ame étoit né-
» ceſſairement entraînée, ce ſeroit ſans
» doute par celles de ſes penſées obſcures
» & confuſes qui le ſeroient le moins, &
» je demanderois pourquoi le plus de
» netteté & de diſtinction dans les penſées
» la détermineroit néceſſairement pendant
» que l'on dort, & non pas pendant que
» l'on veille; & je ferois revenir tous les
» raiſonnemens que j'ai faits ſur les diſ-
» poſitions matérielles. » (La menace
n'eſt pas fort effrayante.)

« Il paroît donc que le principe com-
» mun que l'on ſuppoſe inégal, & tantôt
» dépendant, tantôt indépendant des diſ-
» poſitions du cerveau, eſt ſujet à des
» difficultés inſurmontables; & qu'il vaut
» mieux établir le principe par lequel

» l'ame se détermine toujours, dépen-
» dant des dispositions du cerveau, en
» quelque cas que ce puisse être. »

« Cela est plus conforme à la Physi-
» que, selon laquelle il paroît que l'état
» de veille, ou celui de sommeil, une
» passion, ou une fiévre chaude, l'enfan-
» ce & l'âge avancé, sont des choses
» qui ne diffèrent réellement que du plus
» au moins, & qui ne doivent pas par
» conséquent emporter une différence
» essencielle, telle que seroit celle de
» laisser à l'ame sa liberté, ou de ne la
» lui pas laisser. »

p. 132. Il prétend que les causes physiques (ou occasionnelles) de la veille & du sommeil, ne diffèrent que du plus au moins ; il en est de même de la veille & du sommeil.

Il me semble que dans toute cette seconde Partie, M. de F. n'a proposé aucune difficulté réelle ; aucune même ne m'a paru bien présentée. Quant au mauvais raisonnement tiré de ce que les manœuvres du cerveau répondantes aux sensations ne diffèrent que du plus au moins, je l'ai déja totalement renversé. Les occasions des sensations de couleurs prises du cerveau ne diffèrent que du plus au moins des occasions du son. Or, les sons & les couleurs, sont-ce des choses qui ne diffèrent que du plus au moins ? Le genre d'oscillation dans un élément de la lumiére, & le volume propre à occasionner la couleur orangére, ne diffèrent à la vé-

rité que du plus au moins de l'espèce d'oscillation, ou du volume qui décide le violet. Mais la sensation de l'oranger, & celle du violet, ne diffèrent-elles que du plus au moins ? Un sentiment de colère, & le goût d'une fraise, ne diffèrent-ils que du plus au moins ? Les jeux des nerfs auxquels répondent ces sensations, ne diffèrent néanmoins que du plus au moins. Est-il possible que M. de F. ait ignoré que c'est arbitrairement de la part de l'Auteur de l'union de notre ame avec notre corps, qu'à tel nerf & à tel de ses mouvemens, telle sensation doit répondre dans l'ame. Il raisonne comme s'il soutenoit que les phrases qui expriment un sens, ne diffèrent entre elles que par le plus ou le moins de lettres, ou de mots dont elles sont composées : les sens de ces phrases ne diffèrent non plus entre eux que du plus ou du moins. Ainsi quand on dit, Dieu veut, & il est obéi ; & ensuite, le Roi veut, & il est obéi ; comme les deux phrases ne diffèrent que du plus au moins en qualité de signes, les sens de ces deux phrases ne diffèreroient aussi que du plus au moins. En vérité de pareils propos méritent-ils d'être réfutés ? Je traiterai sa troisième Partie d'une maniére encore moins approfondie ; je ne ferai sentir le faux des

Ridicule de cette prétention.

raisonnemens dont elle fourmille, qu'en insérant quelques parenthèses dans le texte, ou en ajoûtant quelques réflexions, mais très-courtes, à la suite du texte.

TROISIÉME PARTIE.

Texte de M. F.

p. 132.

F. tâche de réfuter l'induction qu'on tire du pouvoir que nous nous sentons de réfléchir sur certaines pensées, & de chasser les autres; & ne s'exprime pas trop exactement.

« Les difficultés les plus considérables » de cette opinion (de celle de l'Auteur) » sont le pouvoir qu'on a sur ses pensées, » & sur les mouvemens volontaires du » corps. »

« On convient que les premières pensées sont toujours présentées involontairement par les objets extérieurs, ou, » ce qui revient au même, par les dispositions intérieures du cerveau; cela est » très-vrai. Cependant si l'ame formoit » une première pensée indépendamment du » cerveau, elle formeroit bien la seconde, & ensuite toutes les autres, & cela en quelqu'état que pût être le cerveau. Mais on dit communément qu'après que cette première pensée a été » nécessairement offerte à l'ame, l'ame » a le pouvoir de l'étouffer, ou de la fortifier, de la faire cesser, ou de la continuer. » (Cela n'arrive pas toujours; souvent une pensée que nous voulons approfondir nous échappe; d'autres pen-

ſées nous importunent, & croiſent les idées dont nous voulons nous occuper.)

« Ce pouvoir n'eſt pas encore tout-à- » fait indépendant du cerveau; » (j'en ſuis convenu; l'état du cerveau d'où dépend la veille, nous rend ce pouvoir; celui d'où dépend le ſommeil, l'ôte;) « car, par exemple, l'ame pourroit donc » en ſonge diſpoſer, comme elle voudroit, » des penſées que les diſpoſitions du cer- » veau lui auroient offertes. » (On ne voit pas trop la liaiſon de ce diſcours. Mais l'Auteur convient que nous n'avons point de pouvoir ſur nos penſées.) p. 133. Derniéres vues phyſiques ſenties par F.

« Mais l'opinion commune eſt que dans » l'état de la veille, ou de la ſanté, l'ame » a dans ſon cerveau des eſprits auxquels » elle peut imprimer à ſon gré le mouve- » ment qui eſt propre à étouffer ou à » fortifier les penſées qui ſont nées d'a- » bord indépendament d'elle. » p. 134.

« Sur cela je remarque que l'action des « eſprits dépend de trois choſes, de la » nature du cerveau ſur lequel ils agiſſent, » de leur nature particuliére, & de la » quantité ou de la détermination de leur » mouvement. » (L'état du cerveau, pris en total, ne décide pas de notre pouvoir ſur nos penſées. Car le cerveau eſt dans une grande action dans les fols; & dans

leurs accès, ils n'ont point ce pouvoir. Le cerveau est presqu'universellement lâche dans les lethargiques. Les esprits n'ont, dans ce malheureux état, aucune action, ni sur l'origine des nerfs, ni sur les muscles; cependant souvent le lethargique pense, & se sent maitre de ses pensées. Dans ceux qui font des songes, les esprits ont quelqu'action sur l'origine de certains nerfs, & point sur les muscles, &c. C'est donc de la disposition d'un organe particulier du cerveau que dépend notre pouvoir sur nos pensées.)

Ibid. « De ces trois choses il n'y a précisé-
» ment que la derniére dont l'ame puisse
» être maitresse. Il faut donc que le pou-
» voir seul de mouvoir les esprits suffise
» pour la liberté. »(Cet organe particulier auquel la liberté est annexée, & que tout Physicien reconnoît dans notre cerveau, doit être en même tems un réservoir d'esprits assujettis au commandement de l'ame, & un composé de plusieurs regitres que l'ame peut ouvrir ou fermer à son gré. Ainsi l'ame a du pouvoir sur cet organe pour ouvrir un regitre plutôt que l'autre.

On redresse ses idées de Physique.

Et quoi qu'elle ait du pouvoir sur les esprits contenus dans le réservoir, elle n'en a point sur les esprits qui n'y sont pas contenus. Il faut donc distinguer des esprits

destinés à servir les volontés de l'ame ; & d'autres qui ne lui sont nullement assujettis.)

« Or, je dis premiérement, si ce pou- Ibid. & 135.
» voir de mouvoir les esprits suffit pour
» rendre l'ame libre sur la vertu ou sur le
» vice, quoiqu'elle ne soit maîtresse ni de
» la nature du cerveau, ni de celle des
» esprits, pourquoi ne suffira-t-elle pas
» pour rendre l'ame libre sur le plus ou le
» moins de connoissance, & de lumiéres
» naturelles ? Si la nature de mon cerveau
» & de mes esprits me dispose à la stupidi-
» té, le seul pouvoir de diriger le mou-
» vement de mes esprits ne me mettra-t-il
» pas en état d'avoir, si je veux, beau-
» coup de discernement & de pénétra-
» tion ? » [non ; car l'organe d'où dépend le pouvoir sur les esprits, étant incapable de les contenir, & de les empêcher d'ouvrir divers regîtres par les seuls efforts qu'ils font en s'entreheurtant (ce qui arrive dans les fols) l'ame a perdu son pouvoir; ou bien les regîtres forcés permettent aux esprits d'entrer & de sortir librement dans l'organe flasque & sans ressort ; & c'est l'état de l'homme stupide. Enfin le plus ou le moins d'esprit dépend d'un autre plan d'organisation du cerveau, de celui de l'organe d'où naît l'état de liberté.

Ainſi quelque libre que l'on ſoit, & quelque deſir que l'on en ait, on n'eſt pas le maitre de ſe donner l'eſprit de F. ou le génie de Newton.]

Ibid.

Il prétend ſans aucun fondement que les enfans devroient avoir un pouvoir ſur les eſprits animaux égal à celui de l'homme fait.

« En ſecond lieu, ſi le pouvoir de diri» ger le mouvement des eſprits ne ſuffit » pas pour la liberté, puiſque l'ame doit » avoir ce pouvoir dans les enfans, » (c'eſt ce qu'on lui nie; l'organe auquel tient ce pouvoir n'eſt pas formé chez eux ; il eſt ſans reſſort, & incapable de contenir des eſprits, & de les contraindre de ne ſe prêter qu'aux ordres de l'ame) « & qu'elle » n'eſt pourtant pas libre, ce qui l'empê» che de l'être eſt la ſeule nature de ſon » cerveau » (d'une partie du cerveau, affectée à la liberté) « & peut être en» core celle des eſprits. » (Cela eſt vrai.)

p. 136.

Phyſique déteſtable que F. ſuppoſe en raiſonnant ſur l'état de la folie.

« 3°. Pourquoi l'ame des fols n'eſt-elle » pas libre, puiſqu'elle peut encore diri» ger le mouvement des eſprits ? (c'eſt » ce dont je ne conviens pas.) Ce pou» voir eſt indépendant des diſpoſitions où » eſt le cerveau des fols. Si on dit que le » mouvement naturel de leurs eſprits eſt » alors trop violent, il s'enſuit que dans » cet état la force de l'ame n'a nulle pro» portion avec celle des eſprits qui l'em» portent néceſſairement ; que dans un » état plus modéré, où la force de l'ame

» commence à voir de la proportion avec
» celle des eſprits, l'ame ne peut changer
» entiérement le mouvement des eſprits,
» mais ſeulement leur en donner un com-
» poſé de celui qu'ils avoient d'abord, &
» de celui qu'elle leur imprime de nou-
» veau, ce qui eſt autant de rabattu ſur
» la liberté de l'ame; & qu'enfin l'ame n'eſt
» entiérement libre que quand elle impri-
» me un mouvement aux eſprits, qui,
» d'eux-mêmes n'en avoient aucun, ce qui
» apparemment n'arrive jamais. (La folie vient preſque toujours de la nature des eſprits qui les rend indiſciplinables, & leur fait forcer les regîtres du réſervoir deſtiné à ſervir au commandement de l'ame. La preuve eſt que l'excès du vin rend les eſprits libertins, comme l'obſerve quelque part le P. Malebranche; mais il ne s'agit pas de comparer la force de ces eſprits avec la force de l'activité de l'ame contre laquelle ils ne peuvent luter; mais avec la force de l'organe deſtiné au ſervice libre de l'ame, & à celle des reſſorts des regîtres du réſervoir. Auſſi ne travaille-t-on à guérir la folie qu'en agiſſant ſur le ſang du malade, ſoit en en diminuant le volume, ſoit en en ralentiſſant la fermentation, ſoit en atténuant les molécules mêmes du ſang. M. de F. oublie la nature des

On ébauche quelques traits de cette Phyſique.

lumiéres quand il subtilise sur l'effet qui doit résulter du mouvement insensible des esprits, que tout le monde regarde comme formant un fluide. Le mouvement insensible de l'eau empêche-t-il que le pompier n'en dirige les jets où il lui plaît ?)

p. 156 & 157. « En quatrième lieu, l'ame devroit » n'avoir jamais plus de facilité à tirer » par le mouvement des esprits, que pen» dant le sommeil ; & par conséquent elle » ne devroit jamais être plus libre. » (Dans le sommeil les esprits sont replongés par le sang, comme il paroît par l'élévation & la fréquence du pouls. Le réservoir destiné au service de la liberté est vuide.)

Et du sommeil [illegible] encore un argument.

Ibid. « Si on dit que les pensées, tant les » premieres que les secondes, dépendent » absolument des dispositions du cerveau, » mais qu'elles ne sont que la matière des » délibérations, & que le choix que l'a» me en fait est absolument libre ; je » demande ce qui met cette différence de » nature entre les pensées & le choix » qu'on en fait ? » (La question est singuliere : c'est qu'un choix & une pensée different entre eux, comme un vouloir actif, & une perception passive.) Et pour-

Il demande ce qui met une différence entre l'union & la pensée.

p. 157. » quoi les fols, & ceux qui rêvent, ne » font pas des choix libres & indépen-

» dans des penſées auxquelles leur cer- » vau les détermine? » (Je l'ai ſuffiſament indiqué.)

« Sur les mouvemens volontaires du » corps, l'opinion commune eſt que l'on » remue librement le pied, le bras; & » il eſt vrai que ces mouvemens ſont » volontaires; » (ils ſont donc plus que penſées) « mais il ne s'enſuit pas abſo- » lument de là qu'ils ſoient libres. Ce » qu'on fait, parce qu'on le veut, eſt vo- » lontaire, mais il n'eſt point libre, à » moins qu'on ne pût s'empêcher réelle- » ment ou effectivement de le vouloir. » (La remarque eſt exacte; mais nous diſtinguons en nous des volontés ſpontanées, & d'autres qui ne le ſont pas.)

Ibid. F. rentre dans la pétition de principe commune aux Fataliſtes. Il ſuppoſe ce qu'il a à prouver, que les mouvemens que nous commandons à notre ame, ne ſont que volontaires.

« Quand je remue la main pour écrire, » j'écris parce que je le veux; » (& je ſens que je pourrois vouloir ne pas écrire) « cela eſt volontaire, & n'a nulle » contrainte. » (Plus que volontaire, libre: je diſtingue le mouvement de mes doigts en écrivant, de celui de mes paupiéres, lorſqu'on menace de me frapper l'œil; ou de la promptitude avec laquelle je laiſſerois tomber ma plume, ſi un bruit ſubit m'annonçoit la chute du plafond.) « Mais il y a dans mon cerveau une diſ- » poſition matérielle qui me porte à vou-

» loir ecrire, en ſorte que je ne puis réel-
» lement ne le point vouloir. » (C'eſt ce qu'on nie ſur le témoignage du ſens intime ; c'eſt ce que M. de F. n'entreprend nulle part de prouver, & ce qu'il avoit à prouver.) « Cela eſt néceſſaire,
» & n'a nulle liberté. Ainſi ce qui eſt vo-
» lontaire eſt en même-tems néceſſaire ;
» & ce qui eſt ſans liberté, n'a pourtant
» pas de contrainte. »

« Concevez donc que comme le cer-
» veau meut l'ame, en ſorte qu'à ſon
» mouvement répond une penſée de l'ame,
» l'ame meut le cerveau, en ſorte qu'à
» ſa penſée répond un mouvement du
» cerveau. »

p. 139. « L'ame eſt déterminée néceſſairement
» par ſon cerveau à vouloir ce qu'elle
» veut, » (c'eſt ce qu'il faut prouver.)
» & ſa volonté excite néceſſairement dans
» ſon cerveau un mouvement par lequel
» elle l'exécute. »

« Ainſi, ſi je n'avois point d'ame, je
» ne ferois pas ce que je fais ; & ſi je
» n'avois pas un tel cerveau, je ne le
» voudrois point faire. » (Rien n'eſt exact ici. Je rendrai raiſon de ce reproche d'inexactitude à la fin du texte de cette troiſième Partie.)

« Tous les autres mouvemens, com-

» me celui du cœur, &c. ne ſont point » cauſés par l'ame. Elle ne fait rien que » par des penſées ; » (& le vouloir n'eſt rien ?) « & ce qui n'eſt point l'effet d'une » penſée, ne vient point d'elle. (Apparemment que M. de F. croyoit que la douleur eſt une penſée, &c.)

Il redouble de confiance en propoſant les plus foibles raiſonnemens.

« Sur ce principe, je puis ſatisfaire » aiſément à tout ce qui regarde les mouvemens volontaires; mais je veux qu'en » me ſervant de réponſe, il me ſerve encore de nouvelles preuves. »

p. 140.

« Je ſuppoſe un fol qui veut tuer quelqu'un, & qui le tue véritablement. Le » mouvement du bras de ce fol eſt volontaire, c'eſt-à-dire, produit (occaſionné) par l'ame, parce qu'elle le veut; » car s'il ne l'étoit pas, il faudroit que la » même diſpoſition matérielle du cerveau » qui auroit porté l'ame du fol à vouloir tuer, eût auſſi fait couler les eſprits dans les nerfs, de la maniére propre à remuer le bras ; & que ce qui » l'auroit fait vouloir, eût en même-tems » exécuté ſa volonté, ſans que l'ame s'en » fût mêlée, n'ayant imprimé aucun mouvement au cerveau. D'où il ſuit évidemment, 1°. que quand le fol auroit été » une pure machine vivante qui n'auroit » point eu d'ame qui penſât, il auroit

» mais elle eſt portée néceſſairement à » vouloir tuer par les diſpoſitions de ſon » cerveau. » Il reſteroit à prouver que tous les mouvemens que les hommes, dont le cerveau eſt ſain, ordonnent à leur ame, ne ſont que ſpontanées ; & M. de F. ne tente pas même de le prouver.

Il ne ſeroit pas impoſſible de concevoir qu'un fol étant une machine vivante, mais non unie à une ame, feroit tout ce qu'on lui voit faire.

Quoique je convienne avec M. de F. que le fol homicide a voulu tuer, & que c'eſt en conſéquence de cette volonté ſpontanée que Dieu a opéré dans le cerveau la ſuite des manœuvres néceſſaires pour exécuter le meurtre ; je crois néanmoins ce que notre Auteur juge impoſſible, que quand le fol auroit été une pure machine vivante qui n'auroit point eu d'ame, il auroit pu tuer ſon homme en prenant les armes qui y ſont propres, & en choiſiſſant les endroits propres à bleſſer. La raiſon de mon opinion, c'eſt que tout étant déterminé dans le cerveau de l'inſenſé, dont l'ame eſt réduite à la pure ſpontanéité, par le défaut de l'organe qui décide de la liberté, tout étant déterminé, dis-je, de maniére à indiquer le vouloir de tuer ; l'effet arrive à l'occaſion de ce vouloir indélibéré par l'action de Dieu ſur les nerfs de la machine. Or, pourquoi ne pourroit-on pas ſuppoſer, que la machine vivante de cet homme n'étant liée à aucune ame,

Dieu paſſe un milieu totalement inefficace, je veux dire, le vouloir ſpontanée de tuer, & exécute immédiatement le projet indiqué dans le cerveau de cette machine, & duquel réſulteroit la néceſſité de vouloir tuer, ſi cette machine étoit animée? Cette ſuppoſition nous à déja montré le ſeul parti raiſonnable que j'aye pu entrevoir ſur l'ame des bêtes; & je conclus de cette ſuppoſition que je propoſe, & que je ne crois pas qu'on puiſſe nier, que Dieu auroit fait la choſe du monde la plus inutile, s'il eût réduit la nature de l'homme à la pure ſpontanéité. Ce qui ne me fourniroit pas une preuve médiocre de la liberté humaine, ſi j'avois beſoin de l'établir ſur des principes abſtraits.

Je dis peu de choſes de cette troiſième Partie; c'eſt qu'elle ne vaut que cela. A l'égard de la quatrième, je reprendrai la méthode que j'avois ſuivie en examinant les deux premiéres, parce que les choſes y ſont préſentées d'une façon un peu plus ſpécieuſe.

QUATRIÉME PARTIE.

*Texte de M. de F***.*

p. 142. « Il ne me reſte plus qu'à découvrir la » ſource de l'erreur, où ſont tous les » hommes ſur la liberté, & la cauſe du

F. examine comment

» sentiment intérieur que nous avons. » l'homme réduit à la spontanéité pure, se croiroit libre.

« Tous les préjugés ont un fondement ; » & après l'avoir trouvé, il faut trouver » encore pourquoi on a donné dans » l'erreur plutôt que dans la vérité. »

« Les deux sources de l'erreur où l'on » est sur la liberté, sont que l'on ne fait » que ce qu'on veut faire, & que l'on dé- » libère très-souvent si on fera ou si on ne » fera pas. »

p. 143.

Exemple d'un esclave qui ignore son état.

« Un esclave ne se croit point libre, » parce qu'il sent qu'il fait malgré lui ce » qu'il fait, & qu'il connoît la cause étran- » gére qui l'y force ; mais il se croiroit » libre s'il se pouvoit faire qu'il ne connût » point de maître, qu'il exécutât ses ordres » sans le sçavoir, & que ces ordres fussent » toujours conformes à son inclina- » tion. »

Mal choisi.

Cet exemple est très-mal choisi. Les esclaves se sentent libres intérieurement, comme les autres hommes ; ils font souvent usage de leur liberté, même lorsqu'ils fournissent la tâche qui leur est imposée ; & ils se sentent toujours le pouvoir de ne pas obéir : on en a vu expirer sous les coups, plutôt que de faire ce qui leur étoit commandé. Ils ne sont malheureux que parce que leur liberté intérieure est gênée par l'impossibilité où ils

» vent pour ainsi-dire de leur cerveau
» sont toujours conformes à leurs inclina-
» tions ; puisqu'ils causent l'inclination
» même. Ainsi l'ame a cru se déter-
» miner elle-même, parce qu'elle ignoroit
» & ne connoissoit en aucune maniére
» le principe étranger de sa détermina-
» tion. »

« On sçait qu'on fait tout ce qu'on » veut, mais on ne sçait point pourquoi » on le veut, il n'y a que les Physiciens » qui le puissent deviner. » p. 144.

Il donne l'ignorance de notre cerveau pour cause de la conscience de la liberté.

M. de F. suppose ici un principe insoutenable : à sçavoir, que nous sommes nécessités à nous croire les auteurs de tout ce que nous éprouvons en nous, & dont nous ignorons la cause. Il part de ce faux principe quand il décide que l'esclave, ignorant sa condition, & à qui l'on ne commanderoit rien que de convenable à son inclination, se croiroit libre. Nous venons de voir qu'il seroit fondé à s'attribuer la liberté intérieure ; mais s'il pensoit de plus avoir la liberté extérieure, parce qu'il ignoreroit absolument les droits acquis sur lui par un patron, il y seroit autorisé par la possession non interrompue du droit naturel d'agir selon son propre mouvement. Ainsi cet esclave ne ressemble en rien à un homme réduit par sa

Fausseté de ce principe.

nature à la pure ſpontanéité, & qui ſeroit aſſez fol pour ſe croire libre.

Nous n'en faiſons point d'uſage par rapport aux perceptions dont nous ignorons l'origine.

Je ne connois point la cauſe d'une idée qui me vient inopinément, du ſouvenir d'un événement que je ne cherche point à me rapppeller, d'une douleur intérieure, d'un phantome dont mon imagination eſt fatiguée dans la veille, ou dans le ſommeil : donc je ſuis autoriſé à penſer que c'eſt moi qui ſuis la cauſe proprement dite de tout cela. Ce raiſonnement eſt-il concluant ? Qui l'oſeroit dire ? Mais s'il n'eſt pas concluant, je ne ſuis pas néceſſité à en admettre la conſéquence : donc ſi je l'admets, c'eſt librement. Car rien n'eſt ſi libre qu'un jugement déciſif porté ſur des preuves qu'on trouve ſoi-même inſuffiſantes. Donc ſi l'on accordoit à M. de F. que nous nous croyons libres, parce que nous ignorons le principe extérieur de nos volontés, il ſeroit démontré que nous nous déterminerions librement dans ce jugement, ou que nous ſerions libres.

La créance de la liberté ſeroit libre.

Il ſeroit plus légitime de conclure de ce que nous ignorons la cauſe de quelque per-

Nous ſçavons au contraire, par expérience, que l'ignorance de la cauſe des choſes que nous éprouvons, nous fait juger que nous n'en ſommes pas le principe actif. Car ne pouvant rien produire de moi-même, que je n'aye la conſcience de

de mon action, je conclueroıs bien mieux, par exemple: J'ignore quelle est la cause de tous les songes que j'ai eu cette nuit ; donc je n'en suis pas la cause ; que je ne concluerois tout le contraire. Mais ce moment tranchant qui commence la veille, n'est point l'affaire du raisonnement, comme je crois déja l'avoir observé; c'est un sentiment vif par lequel tout ce qui s'est passé durant mon sommeil est illusion pour moi.

ception, que nous n'en sommes pas la cause.

D'où viendroit donc que tous les hommes soumis à la nécessité, comme le veut M. de F. seroient nécessités à se croire les principes de leurs actions, sur ce qu'ils en ignorent la vraie cause ? On ne peut dire que c'est la disposition de mon cerveau ; puisque mon erreur prétendue vient au contraire de l'ignorance de la disposition de mon cerveau. Car je ne puis penser que M. de F. eût regardé l'ignorance comme une cause physique. Il seroit pourtant contraint d'aller encore plus loin, de supposer que cette ignorance de la disposition de notre cerveau est l'occasion sur laquelle le seul Etre qui modifie nos ames, les nécessite à se juger libres, leur imprime une erreur. Qui oseroit prononcer ce blasphême ? Cependant tout jugement qui n'est pas produit

Suivant le principe de F. Dieu seroit l'auteur de notre erreur sur la liberté.

librement, qui n'est pas la conséquence légitime & nécessaire du principe d'où il est déduit, ne peut être rapporté à d'autre cause, qu'à la cause souveraine.

F. confond le pouvoir de faire, ou de ne pas faire, avec celui de vouloir, ou de ne pas vouloir.

M. de F. confond, comme je l'ai reproché à tous ceux qui attaquent la liberté, le pouvoir de faire, ou de ne pas faire, avec le pouvoir de vouloir faire, ou de ne vouloir pas faire. On sent, dit-il, qu'on fait tout ce que l'on veut. Il s'en faut bien que cela soit vrai. Mais il falloit bien qu'il s'étayât de cet équivoque. Car

p. 44. eût-il pû dire: *On sçait qu'on veut tout ce que l'on veut, mais on ne sçait pas pourquoi on le veut. Il n'y a que les Physiciens qui puissent le deviner.* Ce dernier mot est mystérieux. L'Auteur nous fait entendre que tous nos vouloirs étant déterminés par l'état du cerveau (& c'est ce que nous lui contestons) les Physiciens, sur les connoissances qu'ils ont de ce viscère, sçauroient bien à quel organe tel de nos vouloirs doit être rapporté. Nous osons les assurer que les plus grands Physiciens ne connoissent pas mieux le cerveau sur ce qui décide de nos pensées, ou des attraits par lesquels notre volonté est prévenue, que le Lapon le plus ignorant ne le connoît.

Texte de M. de F.

« En ſecond lieu, on a délibéré ; & » parce qu'on s'eſt ſenti partagé entre » vouloir & ne pas vouloir, on a cru » après avoir pris un parti, qu'on eût pu » prendre l'autre. *La conſéquence étoit mal* » *tirée* ; car il pouvoit ſe faire auſſi bien » qu'il fût ſurvenu quelque choſe qui eût » rompu l'égalité qu'on voyoit entre les » deux partis, & qui eût déterminé né- » ceſſairement à un choix ; mais on n'a- » voit garde de penſer à cela, puiſqu'on » ne ſentoit pas ce qui étoit ſurvenu de » nouveau, & qui déterminoit l'irréſolu- » tion ; & faute de le ſentir, on a dû croire » que l'ame s'étoit déterminée elle-même, » & indépendament de toute cauſe étran- » gère. »

Il explique très-mal comment dans ſon ſyſtême, on parviendroit à s'imaginer que lorſqu'on délibéroit, on avoit le pouvoir de faire le contraire de ce qu'on a fait.

La conſéquence étoit mal tirée : Donc elle n'étoit ni néceſſaire ni néceſſitante. On ſuppoſe d'ailleurs très-fauſſement que l'ame n'a pas ſenti ce qui étoit ſurvenu de nouveau, & ſur quoi elle a pris ſon parti ; car il eſt inconcevable, ou, que trouvant un nouveau motif ſur lequel elle ſe détermine, elle ne le ſente pas, ou qu'étant obligée d'opter entre des partis égaux, elle n'ait pas ſenti l'obligation de ſe déterminer.

Car cette imagination ſeroit libre.

Texte de M. de F.

p. 145. « Ce qui produit la délibération, &
Physique » ce que le commun des hommes n'a pu
mal em- » deviner, c'est l'égalité de force qui est
ployée. » entre deux dispositions contraires du
» cerveau, & qui donne à l'ame des pen-
» sées contraires ; tant que cette égalité
» subsiste, on délibère ; mais dès que l'une
» des deux dispositions matérielles l'em-
» porte sur l'autre par quelque cause phy-
» sique que ce puisse être, les pensées qui
» lui répondent se fortifient, & deviennent
» un choix. De-là vient qu'on se déter-
» mine souvent sans rien penser de nou-
» veau, mais seulement parce qu'on pense
» quelque chose avec plus de force qu'au-
» paravant. De-là vient aussi qu'on se dé-
» termine sans sçavoir pourquoi. Si l'ame
» s'étoit déterminée elle-même, elle de-
» vroit toujours en sçavoir la raison.
p. 146. » Dans l'état de veille, le cerveau est plein
» d'esprits, & les nerfs tendus, de sorte
» que les mouvemens se communiquent
» d'une trace à l'autre qui lui est liée.
» Ainsi comme vous n'avez jamais ouï
» parler d'un homicide que comme d'un
» crime, dès qu'on vous y fait penser, le
» même mouvement des esprits va rou-
» vrir les traces qui vous représentent

» l'horreur de cette action ; & en un mot, » ſur quelque ſujet que ce ſoit, toutes » les traces qui y ſont liées ſe rouvrent, » & vous fourniſſent par conſéquent tou- » tes les différentes penſées qui peuvent » naître ſur cela. »

Combien de Lecteurs croiront voir une Phyſique lumineuſe dans ce texte : Rien n'eſt pourtant moins ſatisfaiſant. Je ne répéterai point ce que j'ai déja dit ſur les prétendus chocs des nerfs d'une eſpèce contre ceux d'une autre ; des eſprits échappés d'une trace, contre ceux qui partent d'une autre. La Phyſique des traces imaginées par le P. Malebranche, n'eſt ni bien certaine, ni fort intelligible, quoiqu'on s'en contente ordinairement ; mais je conviens qu'il y a des communications entre les ſignes des idées quels qu'ils ſoient ; d'où il arrive qu'une idée en rappelle une autre. Suppoſons avec l'Auteur qu'une femme délibère ſur le choix d'un taffetas couleur de roſe, & d'un autre verd tourville. Elle balance. Pour exprimer ſa délibération dans les principes de M. de F. il faudra dire que les eſprits qui en ébranlant les nerfs optiques leur ont communiqué le ton propre à ces deux eſpèces de rayons colorans, ſe heurtent l'un contre l'autre, & reſtent en équili-

On fait voir la fauſſeté de cet emploi.

Application de la théorie phyſique de M. de F. à un cas familier.

tre, & il faudra le soutenir, quoique l'on sçache que les rayons couleur de rose ont plus de force que les verds. Mais de ce choc doit résulter la mixité de mouvement; ou si ces deux espéces d'esprits compriment en sens contraire une fibre du nerf optique, cette fibre recevra un frémissement composé des deux impressions contraires, & doit occasionner une tierce couleur comme les rayons jaunes mêlés avec le bleu, donnent le sentiment du verd. Voilà ce que la bonne Physique nous apprend: mais l'experience apprend encore que la Dame mettant les deux enfans sous ses yeux, voit très-distinctement le verd tourville, & le couleur de rose. Donc les deux impressions sont conservées dans le cerveau: & il ne résulte point un tiers mouvement composé des oscillations différentes de ces deux couleurs. Une autre Dame aime la musique; elle prend plaisir à une piece exécutée à grand jeu sur l'orgue, & qui fait un tapage effroyable; elle apperçoit une robe d'un nouveau goût; elle hésite à quoi elle prêtera toute son attention, ou au fracas harmonieux de l'orgue, ou à l'élégance de la robe. Pour expliquer la délibération de cette Dame, il faudra dire, pour suivre la theorie de M. de F. que le fracas produit

par l'orgue dans son cerveau, fait équilibre avec les couleurs douces de la robe. Quelle Physique, bon Dieu!

Le calme du cerveau devroit être l'occasion du calme dans l'ame. Mais il s'en faut bien que l'ame soit dans une situation tranquille, lorsqu'elle délibère sur deux partis importans. Elle est au contraire très-agitée, souvent elle souffre la plus grande perplexité. Enfin l'ame sçait que la raison de son choix, après avoir été balancée par une longue indétermination, est son amour de préférence, ou d'habitude. Et quand elle ne trouve point de raisons de justifier son choix, la grande & la dernière raison qu'elle en rend, est qu'elle l'a voulu ainsi.

Texte de M. de F.

« Mais dans le sommeil, le défaut » d'esprits, & le relâchement des nerfs » font que le mouvement des esprits qui » rouvrent, par exemple, les traces qui » vous font penser à un homicide, ne » rouvrent pas nécessairement celles qui » y sont liées, & qui vous le représenteroient comme un crime; & en général il ne se présente pas à vous tout ce » que vous pouvez penser sur chaque sujet; c'est pourquoi on se croit libre

p. 146. 147.
Théorie de M. de F. mal appliquée aux songes.

» en veillant, & non pas en dormant; » quoique dans l'un & l'autre état l'ame » soit egalement déterminée par les dis- » positions du cerveau. »

On le fait voir.

On répond à toute cette Physique; qu'en s'éveillant, & avant toute réflexion, on prend pour illusion tout ce qui s'est passé dans le sommeil. Et combien de fois arrive-t-il qu'on se sent dans l'embarras en dormant, que plusieurs partis se présentent dans un songe, qu'on ne sçait auquel s'arrêter, ou que l'on se sent dans l'impuissance d'exécuter celui auquel on s'étoit arrêté! Combien de fois dit-on en rêvant: Je ne dors pas; je suis éveillé, & dans mon bon sens. A son réveil, on devroit donc juger qu'on étoit libre dans son songe, si l'explication de M. de F. étoit juste: or, jamais on ne le dit en s'éveillant.

Texte de M. de F.

P. 147. La même théorie mal appliquée à la folie.

« On ne croit pas que les fols soient » libres, parce que toutes les dispositions » de leur cerveau sont si fortes pour de » certaines choses, qu'ils n'en ont point » du tout, ou n'en ont que d'infiniment » foibles qui les portent aux choses con- » traires, & que par conséquent ils n'ont » point le pouvoir de délibérer; au lieu

» que dans les perſonnes qui ont l'eſprit
» ſain, le cerveau eſt dans un certain équi-
» libre qui produit les délibérations. »

On s'attend à ma réponſe. Dans les fols, l'organe d'où dépend l'empire de l'ame ſur le cerveau eſt ou détruit, ou vicié. Leur ame eſt hors d'état de comparer, de ſe rendre attentive, de ſuſpendre le mouvement des eſprits. La rapidité & la violence des ſenſations qui ſe ſuccèdent, & leur multitude variée dont l'ame eſt aſſaillie, tout cela à la fois, ne lui permet aucune réflexion. On le fait voir.

Texte de M. de F.

« Mais il eſt évident qu'un poids de
» cinq livres emporté par un poids de ſix,
» eſt emporté auſſi néceſſairement que par
» un poids de mille livres, quoiqu'il le
» ſoit avec moins de rapidité. Ainſi ceux
» qui ont l'eſprit ſain, étant déterminés
» par une diſpoſition du cerveau, qui
» n'eſt qu'un peu plus forte que la diſpo-
» ſition contraire, ſont déterminés auſſi
» néceſſairement que ceux qui ſont en-
» traînés par une diſpoſition qui n'a été
» ébranlée d'aucune autre. Mais l'impé-
» tuoſité eſt bien moindre dans les uns
» que dans les autres; & il paroît qu'on
» a pris l'impétuoſité pour la néceſſité,

P. 147, 148.
F. prétend que la douceur des mouvemens néceſſitans fait qu'on ſe croit libre; & l'impétuoſité de ces mouvemens fait qu'on ſe croit néceſſité.

» & la douceur du mouvement pour la
» liberté. On a bien pu, par le sentiment
» intérieur, juger de l'impétuosité ou de
» la douceur du mouvement; mais on ne
» peut que par la raison, juger de la né-
» cessité ou de la liberté. »

Illusion de cette prétension. Que les douleurs soient vives ou foibles, on ne s'imagine jamais qu'on les doit à son activité; & l'on ne rapporte pas les songes légers à sa liberté, & les songes violens à la nécessité; on ne croit pas s'imprimer, par son vouloir propre, les odeurs douces, & recevoir passivement les odeurs fortes. On ne doute point, en s'éveillant, qu'une foible douleur, qu'un petit mal-aise qu'on a éprouvé en dormant, n'ait été une sensation réelle; & l'on est assuré qu'un choix qu'on a cru faire avec grande passion dans le sommeil, n'étoit qu'une illusion. Enfin on ne voit point qu'il soit nécessaire de conclure qu'une impression foible que nous éprouvons, vient d'une activité qui nous soit propre, de ce que cette impression est foible. Donc on le juge librement.

Texte de M. de F.

p. 148. 149. « Quant à la morale, ce systême rend
La morale » la vertu un pur bonheur, & le vice un

» pur malheur. Il détruit donc toute la vanité, & toute la présomption qu'on peut tirer de la vertu, & donne beaucoup de pitié pour les méchans, sans inspirer de haine contre eux. Il n'ôte nullement l'espérance de les corriger, parce qu'à force d'exhortations & d'exemples, on peut mettre dans leur cerveau les dispositions qui les déterminent à la vertu, & c'est ce qui conserve les loix, les peines & les récompenses. »

de M. de V. réduit la vertu à un simple bonheur, & le crime à un malheur.

C'est donc un bien petit inconvénient dans un systême de Philosophie, que la vertu y soit un pur bonheur, & le vice un pur malheur? Peut-il être compensé par la nécessité où seroient les honnêtes gens de ne pas s'estimer plus qu'ils n'estime les scélérats? Compensation frivole! L'orgueil, la présomption, la vanité, innondent dans le fait toutes les sociétés, & ce sont les grands ressorts qui font presque tout mouvoir dans le monde. L'orgueil n'est pas même le lot de la vertu, il est le plus souvent lié avec le vice, & fait prendre aux illustres brigands, qui tant de fois ont désolé la terre presqu'entiere; il fait prendre, dis-je, pour les acclamations dues à la gloire, les murmures & les gémissemens qui s'élèvent par-tout

Horreur & fausseté de cette idée de la morale.

contre eux. Ainsi en adoptant le Fatalisme general à l'Univers tel qu'il est, M. de F.. seroit obligé d'y reconnoître deux [illegible] libres, nommons-les la [illegible]. l'orgueil & la vanité. L'orgueil y seroit un vice, puisqu'il attribueroit à l'efficace de la nature humaine des perfections imprimées par la fatalité. & [illegible] libre; car il [illegible] la conséquence necessaire du Fatalisme universel, est que nul homme n'est plus estimable qu'un autre, toute personne n'est obligée necessairement à conclure des perfections qu'il a, qu'il doit être plus estimé que les autres & par lui-même & par les autres. La vanité plus commune encore que l'orgueil, seroit un vice sous la fatalité universelle, elle nous fait preferer nous-mêmes aux autres hommes, sans aucun fondement : elle est donc injuste sans être necessitée à le penser : elle est donc libre.

Cette idée est toute fausse, [illegible] elle est [illegible] démontre- [illegible] dans le [illegible]

Mais l'homme heureusement né pour faire du bien à la Société, fut-il necessairement modeste, ne fit-il sur lui-même aucun de ces retours desavantageux au reste de l'humanité, combien le systême du Fatalisme ainsi reformé seroit-il encore defectueux ? Les méchans y auroient droit de s'estimer autant qu'ils estimeroient les bons, Ils auroient tort de se livrer aux

remords en rougissant de leurs méchancetés. Ils se feroient à eux-mêmes, & très-librement, une injustice, en s'attribuant des maux auxquels ils ne concoureroient que comme des instrumens qui ne peuvent se refuser à la main qui les manie. Je dis très-librement : car je ne vois pas qu'il soit nécessaire de se mépriser, de se condamner, de se punir, comme il arrive aux pénitens, pour avoir fait ce qu'il étoit impossible de ne pas faire. Concluons de tant de contrariétés que les pièces du Fatalisme s'entrechoquent & s'anéantissent réciproquement.

Et dans le méchant, agité par des remords.

Texte de M. de F.

« Les criminels sont des monstres qu'il » faut étouffer en les plaignant. Leur » supplice en délivre la Société, & épou- » vante ceux qui seroient portés à leur » ressembler. »

p. 149.

Fausse idée de la punition des criminels.

Mais le Juge qui punit l'assassin, n'est pas plus juste que le criminel. Il est loup, comme l'autre est loup. Pourquoi le criminel un monstre ? Il vaut son Juge. Pourquoi plaindrons-nous davantage Cartouche, que nous ne plaindrions un loup que l'on tue? Je parle dans le systême de notre Auteur.

Texte de M. de F.

Ind. 152.

Mépris affecté de la raison de la part de M. de F.

« On ne doit qu'à son tempérament » même les bonnes qualités, ou le pen» chant au bien ; & il n'en faut point faire » honneur à une certaine raison dont on » reconnoît en même-tems l'extrême foi» blesse. Ceux qui ont le bonheur de pou» voir travailler sur eux-mêmes, forti» fient les dispositions naturelles qu'ils » avoient au bien. »

Toute vertu, toute perfection, tout vice, tout défaut, s'évanouissent sous le *Fatum*.

Sous la nécessité il n'est ni bien, ni mal, ni raison. Tout doit être également rapporté à la force du *Fatum* ; & le *Fatum* lui-même ne s'est pas plus fait d'honneur, en produisant Burrhus, qu'en formant Néron. Qu'entend l'Auteur par le pouvoir de travailler sur soi-même, dans des êtres que la nécessité entraine toujours ? Je l'ai dit : sous la fatalité, rien n'est possible : tout être existe nécessairement, & nécessairement tel qu'il est.

Texte de M. de F.

F. soutient ridiculement que si le monde, tel qu'il est, étoit sous le Fatum, il ne seroit

« Enfin ce système ne change rien à » l'ordre du monde, si non qu'il ôte aux » honnêtes gens un sujet de s'estimer, & » de mépriser les autres, & qu'il les porte » à souffrir les injures, sans avoir d'in» dignation, ni d'aigreur. J'avoue néan-

» moins que l'idée que l'on a de se pouvoir retenir sur le vice, est une chose qui aide souvent à nous retenir; & que la vérité que nous venons de découvrir est dangereuse pour ceux qui ont de mauvaises inclinations; mais ce n'est pas la seule matiére sur laquelle il semble que Dieu ait pris soin de cacher au commun des hommes les vérités qui leur auroient pu nuire. ».

point différent de ce qu'il est.

En vérité il n'est pas fort surprenant qu'après avoir supposé que l'Univers tel qu'il est, est l'ouvrage de la nécessité, il s'ensuive qu'il est tel qu'il est. Les *aboyeurs* contre la liberté ne réfléchiront-ils jamais sur l'inconséquence de leur systême? Selon eux, le monde étant absolument soumis à la fatalité, l'opinion de l'empire de la nécessité ne peut concourir à aucun bien; au contraire l'erreur prétendue de la liberté est une force mouvante entre les mains du *Fatum*. C'est comme s'ils disoient, que le monde ne peut être tel qu'il est, qu'autant que tous les hommes agissent nécessairement, & qu'ils se croient tous exempts de nécessité. C'est effectivement ce qu'ils auroient à prouver; mais il leur est impossible de le tenter. Comment M. de F. a-t-il pu avancer de sang-froid que Dieu trompe les hommes en leur inspirant l'i-

L'idée de la liberté nécessaire sous le Fatum; ceux qui la défendent ne servent que l'activité du Fatum, & ne lui nuisent pas.

dée de la liberté, & qu'il se sert de leur erreur pour les nécessiter ?

Mais dans le monde libre, soutenir le Fatum, c'est commettre un attentat.

Mais si l'idée de la liberté, étant même supposée une erreur, est un moyen nécessaire au *Fatum* ; s'il est nécessaire que tout étant entraîné invinciblement par la fatalité l'homme se croit libre ; donc l'idée de la liberté est nécessaire dans l'homme ; donc elle est vraie. Si Dieu a créé les hommes libres, quel desordre l'erreur de la fatalité ne causeroit-elle pas dans le monde ? Combien n'éteindroit-elle pas de remors ? combien de scélérats s'en autoriseroient pour vivre tranquillement dans leurs desordres ? Eux seuls y gagneroient. Il est donc démontré que le dogme de la nécessité seroit inutile dans un monde soumis entiérement au Fatalisme ; puisque celui de la liberté y seroit employé par le *Fatum* ; & qu'au contraire l'erreur du Fatalisme est de la plus dangereuse conséquence dans un monde où les intelligences sont supposées libres. Les Fatalistes seroient donc des monstres même dans le systême de la fatalité universelle. Quel nom leur donner dans celui de la liberté ?

Texte de M. de F.

p. 151. Induction

« Au surplus, ce systême est très-uni-

» forme, & le principe en est très-simple.
» La même chose décide de l'esprit na-
» turel & des mœurs, & selon les différens
» degrés qu'elle reçoit, elle fait la diffé-
» rence des fols & des sages, de ceux
» qui dorment, & de ceux qui veillent,
» &c. »

Aussi étran-
ge la preuve
que simple
que du systè-
me de F.

Un système simple ! un amas de contradictions ! un plan où tous les hommes sont nécessités ! où tous croyent être libres ! où l'erreur, comme l'évidence, entraîne irrésistiblement notre suffrage, & est tout aussi nécessaire que la vérité ! où la creance d'une faculté incompatible avec la force qui meut les intelligences avec le *Fatum* est nécessaire au *Fatum* même ! où le vice, la vertu, le mérite, le démérite, ne sont que de vains noms vuides de sens ! où l'homme de bien a tort de se féliciter d'avoir bien fait ; & le méchant est sot de se repentir d'avoir malfait ! où le Juge n'est pas plus juste que le meurtrier qu'il condamne, &c ! Trouve-t-on l'uniformité dans un plexus monstrueux d'incompatibilités ? Quoi, ces prétendus Philosophes ne rougissent pas ! Sont-ce des hommes ?

Texte de M. de F.

« Tout est compris dans un ordre phy-

Résultat de
M. de F.

» sic où les actions des hommes sont
» à l'égard de Dieu la même chose que
» les éclipses, & où il prévoit les unes &
» les autres sur le même principe. »

Mon résultat.

Et moi, je conclus de mon côté que Dieu ne voit ni le présent, ni le futur, ni le nécessaire, ni le libre, d'une vue abstraite; qu'il ne les voit pas comme l'Astronome voit les éclipses futures, en faisant des calculs abstraits; qu'il ne voit point non plus par aucune impression qu'il reçoive des objets; qu'à la différence des hommes, il voit par une efficace qui lui est propre, non-seulement ce que les choses doivent être; mais ce qu'elles sont numériquement en elles-mêmes; & qu'ainsi il prévoit les événemens libres, ou nécessaires par un principe unique, simple, & qui ne peut lui être commun avec quelque créature que ce soit.

Ici finit cet Ouvrage, dont les trois derniéres Parties, toutes minces qu'elles sont, ont fait beaucoup d'impression sur certaines gens, & dont la premiére Partie où l'on trouve quelque force de raisonnement, n'a pas fait fortune, parce qu'elle est plus profonde. Les raisonnemens des trois derniéres Parties sont sassés & resassés de mille maniéres dans les ouvrages de nos modernes, qui ne sont

que des compilations des vieux sophismes ; mais je n'y remarque rien qui se ressente des vigoureux argumens de la premiére Partie. L'Editeur du Traité de la liberté proteste qu'il ne l'a transcrite qu'en la réfutant, pensant plus dignement de la liberté. *Hæc refutando transcripsi, digniori modo de libertate cogitans.* On ne voit aucune trace de réfutation ; mais peut-être l'Editeur a-t-il cru qu'en insérant un ouvrage contre la liberté dans les *Nouvelles libertés de penser*, c'étoit faire sentir le ridicule de la jalousie de la liberté de penser & d'écrire dans des hommes qui sont tous leurs efforts pour prouver que la liberté n'est qu'une chimère.

Fin du second Volume.

TABLE

Du second Volume.

SECONDE PARTIE.

TABLE.

Fin de la Table.